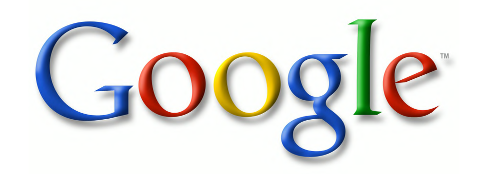


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

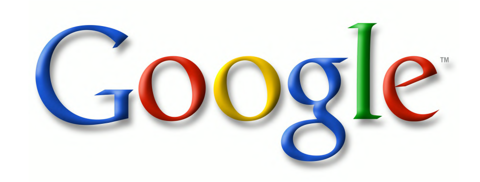
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`



~~NS. 47 e. 5~~

DOMINUS ILLUMINATIO MEA

Taylor Institution.

Vet. Fr. III B. 864





COURS
DE PHILOSOPHIE

SUR LE FONDEMENT DES IDÉES ABSOLUES

DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

COURS
DE PHILOSOPHIE

SUR LE FONDEMENT DES IDÉES ABSOLUES

DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

AVIS.

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de ma griffe sera réputé contrefait.

L. Hachette

PARIS. — IMPRIMERIE ET FONDERIE DE FAIN,
Rue Racine, n° 4, place de l'Odéon.

COURS

DE

PHILOSOPHIE

PROFESSÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES PENDANT L'ANNÉE 1818,

PAR M. V. COUSIN,

SUR

LE FONDEMENT DES IDÉES ABSOLUES

DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN;

PUBLIÉ

AVEC SON AUTORISATION

ET D'APRÈS LES MEILLEURES RÉDACTIONS DE CE COURS,

PAR M. ADOLPHE GARNIER,

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE.

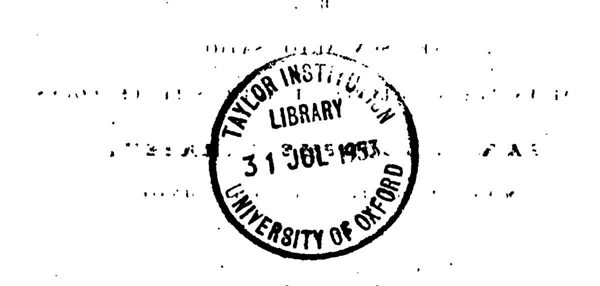
PARIS.

LIBRAIRIE CLASSIQUE ET ÉLÉMENTAIRE DE L. HACHETTE,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12

1836.


TAYLOR INSTITUTION
LIBRARY
31 JUL 1953
UNIVERSITY OF OXFORD

PRÉFACE

DE L'ÉDITEUR.

En 1826, M. Cousin, forcé au silence par un pouvoir soupçonneux, publia pour la première fois des fragmens de son enseignement de 1815 à 1818, et principalement de cette dernière année. Le public accueillit avec empressement ces restes d'une parole qui avait retenti avec tant d'éclat. Les hautes intelligences philosophiques comprirent bien le sens de ces pages si remplies et si concentrées; elles saisirent le lien qui les rattachait les unes aux autres, comme les feuillets d'un même livre. Mais il n'en fut pas ainsi de tous les lecteurs, et principalement des jeunes

adeptes de la philosophie. La présente publication est destinée à leur fournir le guide qui leur manquait, et à leur donner cette prodigalité d'explications et cette surabondance de lumière, dont la jeunesse a tant besoin.

Le cours professé à la faculté des lettres en 1818, par M. Cousin, résumait son enseignement antérieur, et posait de la manière la plus large et la plus nette la théorie dogmatique du professeur. M. Cousin en donna le programme dans les FRAGMENS PHILOSOPHIQUES ; mais ce programme ne pouvait être parfaitement intelligible que pour ceux qui en avaient entendu le développement de la bouche même du maître. Le cours de 1818 avait été rédigé par les élèves de l'école normale qui faisaient partie de l'auditoire de la faculté. Ces rédactions avaient été remises au professeur, et elles dormaient dans ses cartons. Ce sont ces rédactions que j'ai demandées à M. Cousin : quelque défiance qu'il eût de ces papiers délaissés et condamnés par lui à l'oubli, il a bien voulu me les remettre et aban-

donner à ma discrétion le soin de les revoir et de les publier.

Appuyé sur les travaux d'élèves intelligens, et sur mes propres souvenirs, j'espère n'avoir pas dénaturé le fond de la pensée du professeur de 1818; mais il n'en est pas de même de la forme, et le public s'attend bien à ne pas la retrouver ici. Parmi les rédactions qui m'ont été remises, il n'en est qu'un petit nombre qui aient été prises à l'aide d'un procédé sténographique, et encore le sténographe laisse-t-il beaucoupde lacunes, et nous prévient-il qu'entraîné comme l'auditoire par le charme de l'improvisation du professeur, il a quelquefois négligé d'écrire pour écouter. Quant aux autres rédactions, faites sur des notes prises avec rapidité, mais avec trop de lenteur encore pour suivre la parole, elles n'ont pu reproduire la justesse de l'expression, la pureté et la grandeur des images, l'harmonie de la période, et, ce qui manque à toute rédaction, l'accent de la voix, le feu du regard, la majesté du geste, en un mot, l'action oratoire, ce véhicule de la pensée,

si puissant surtout chez un orateur comme M. Cousin, cet accompagnement indispensable de la parole qui saisit l'auditeur par tous les sens, et lui fait pour ainsi dire entrer par tous les pores l'intelligence de l'enseignement. Mais si mutilées que soient ces esquisses, elles sont pourtant ce qu'il nous reste de plus complet sur l'enseignement domagtique de M. Cousin, et c'est pourquoi nous les donnons au public.

Le cours de 1818 a essayé de résoudre la question la plus importante et en même temps la plus difficile de toute la philosophie, celle qui, même pour quelques-uns, est la seule question philosophique, ou la philosophie toute entière : *Y a-t-il des idées qui ne soient ni la connaissance des corps, ni la connaissance de nous-mêmes; et quel est le fondement de ces idées ?*

L'homme ne peut douter de sa pensée : il se contredirait par son doute même; puisqu'il ne peut poser un doute sans poser par cela même une pensée. Au delà de cette pensée, existe-t-il quelque chose, et les choses sont-elles en elles-mêmes ce qu'elles

nous paraissent? J'ai la pensée des corps; mais elle me vient dans le rêve comme dans l'état de veille : les corps sont-ils plus réels dans ce second état que dans le premier? S'il y a des corps, sont-ils comme ils m'apparaissent? Je touche une étendue continue : y a-t-il dans la nature une véritable continuité? Toutes ces questions sont épineuses et peut-être insolubles; mais par bonheur il arrive que l'esprit humain se satisfait assez facilement sur l'existence de la nature physique, et tranche la question ou ne songe pas à la poser. J'ai aussi l'idée de moi-même, c'est-à-dire de quelque chose d'invisible et d'intangible qui est toujours le même, et qui me suggère dans le langage le mot Je. Je m'apparais tantôt comme une intelligence, tantôt comme une sensibilité, surtout comme une volonté; mais qu'y a-t-il au fond de tout cela? comment ces trois facultés ne détruisent-elles pas l'unité du moi; quel est le lien de cette trinité non moins mystérieuse qu'une trinité plus haute et plus sainte? Ces problèmes ne sont pas moins redoutables que

les premiers, et pourtant l'esprit humain se contente encore assez facilement sur ce sujet. *Aussi vrai que j'existe*, dit le peuple; *aussi vrai que le soleil m'éclaire*, ajoute-t-il. Il a donc la certitude de son existence et celle de l'existence des corps, et ce qu'il demande, c'est qu'on lui ramène toute chose à une évidence aussi immédiate, et aussi pleinement satisfaisante pour lui que celle de l'existence des corps et de l'existence du MOI. Et cependant, après l'idée des corps, après l'idée de moi-même, tout n'est pas fini dans l'intelligence humaine. Nous avons la pensée de choses qui ne se touchent ni ne se voient, et que nous ne pouvons confondre avec nous-mêmes. J'ai l'idée d'un espace sans limite, d'un temps éternel, d'une justice et d'un devoir universels, d'un type de beauté que les arts eux-mêmes ne réalisent jamais, d'une cause qui n'a ni commencement ni fin : qu'est-ce en dehors de ma pensée que l'espace, le temps, la justice, l'idéal et Dieu? Le public nous demande que nous lui rendions tout cela aussi clair que les corps et que son

existence, car, à tort ou à raison, il ne conteste pas sur ces deux points. Beaucoup de philosophes ont voulu satisfaire le public et aussi se satisfaire eux-mêmes. Ils se sont dit : puisque chacun reconnaît l'existence de soi-même et l'existence des corps, et qu'on n'élève sur ces deux points aucune difficulté, n'y a qu'un moyen de donner une explication satisfaisante de tout le reste : c'est de le ramener soit à la matière, soit à nous-mêmes. Les uns ont donc fait ce discours au public : « Vous trouvez claire l'existence des corps, et je suis de votre avis. Eh bien, il n'existe rien que des corps ; toute idée a un objet sensible, toute pensée vient de la matière ; le temps, l'espace, la justice, l'idéal, Dieu, tout cela c'est de la matière plus ou moins généralisée » ; et, entraînés par leur système, ils ont ajouté : « l'esprit lui-même n'est que matière ; le MOI c'est l'expression de l'unité du corps. » Les autres ont pris la parole à leur tour et ont dit : « Vous êtes sûrs de votre existence, et nous sommes sûrs aussi de la nôtre ; il ne s'agit donc pour

nous contenter suffisamment que de tout ramener à nous-mêmes, de tout considérer comme des faces du MOI humain. Ainsi vous parlez d'espace et de temps; mais ce n'est là qu'une pensée, vous les créez en y pensant. Les idées de justice, de beauté et de cause sont claires comme pures idées, et deviennent obscures dès qu'on en veut faire des existences extérieures; » puis, cédant comme les premiers à l'entraînement de leur doctrine, ils ont ajouté: « L'idée des corps n'est aussi qu'une idée, car, à vrai dire, qu'est-ce que peut être un corps en lui-même? Il n'existe donc rien au monde que la pensée. »

C'est ainsi que la philosophie, séduite par l'évidence de l'existence du MOI et de celle de la nature, n'a voulu rien reconnaître en dehors de ces deux sphères, et même, suivant son goût du moment, a brisé le MOI contre la nature ou la nature contre le MOI. Il faut en convenir, nous nous reposons avec une sécurité profonde sur l'existence des corps et sur celle de notre pensée, et quand nous venons à nous interro-

ger sur la réalité extérieure du temps, de l'espace, de l'idéal, de la justice, de la substance, de la cause, il semble qu'un point d'appui nous manque ; nous nous sentons comme suspendus dans le vide ou sur l'abîme. Notre imagination s'évertue pour se représenter ces choses, et nous savons pourtant bien que nous ne devons pas chercher à nous les représenter, qu'elles ne sont pas susceptibles de représentation, qu'enfin les représenter c'est les détruire. Mais, engagés que nous sommes dans les voies sensibles, nous arrivons en présence de ces objets, comme Bacon reprochait aux alchimistes d'aborder les recherches métaphysiques, les yeux obscurcis par la fumée et les mains noircies par la suie des fourneaux. Ou bien, si nous nous sommes faits métaphysiciens, si nous avons dressé notre pensée à se replier sur elle-même, elle se prend pour la seule réalité possible : elle nie orgueilleusement tout ce qui n'est pas elle-même; éblouie de sa propre clarté, elle tient en vain ses yeux ouverts sur le reste du monde.

Dans le cours que nous publions, M. Cou-

sin s'occupe d'abord de reconstituer le MOI devant la nature, et la nature devant le MOI, et de réédifier ainsi deux élémens que les écoles du dix-huitième siècle avaient absorbés l'un dans l'autre. Mais de courts préliminaires lui suffisent pour achever cette tâche, et il se consacre ensuite tout entier à la construction de ce monde distinct du moi et de la nature plus difficile à élever que les deux autres, qui a été nié à la fois et par ceux qui épargnaient la nature et par ceux qui respectaient le MOI. Le professeur commence par constater les idées qui ne tirent point leur origine du monde physique ni du MOI humain, ou, en d'autres termes, qui ne sont produites ni par la sensation ni par la réflexion; il les distingue par les deux caractères d'universalité et d'immuabilité qui leur sont propres; il oppose le premier à l'individualité du MOI, et le second à la perpétuelle variation de la nature; il donne à ces idées le nom d'idées *absolues*, parce qu'elles sont indépendantes de la nature et du MOI; il prend la liste qui en a été dressée par l'illustre Kant, et

il la réduit à deux idées fondamentales : 1° celle de cause, qui embrasse les idées de phénomène, accident, qualité, multiple, particulier, individuel, relatif, possible, probable, contingent, divers et fini; 2° celle de substance, qui comprend l'être, l'unité, l'absolu, l'éternel, l'universel, le semblable et l'infini. Et, en effet, qu'y a-t-il dans la nature au delà du phénomène qui change, qui passe, qui agit sur un autre phénomène, et qui constitue ainsi l'action et la réaction des causes; et au delà de la substance, de l'être immuable, inaltérable, qui est le soutien du phénomène, et qui n'en partage pas les fluctuations? L'univers peut se définir : *quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas;* mais ce quelque chose qui ne change pas échappe à nos moyens d'observation; notre raison elle-même nous en fait bien concevoir l'existence, mais non pas la nature. L'être infini, dit M. Cousin, ne se manifeste à notre esprit que par les idées du vrai, du beau et du bien, qui sont immuables comme lui, mais plus facile-

ment abordables à notre humaine raison. Cette théorie pouvant être soupçonnée de mysticisme, le professeur confronte sa doctrine avec les diverses théories mystiques qui apparaissent dans l'histoire de la philosophie : il montre que le mysticisme consiste, soit à diviniser le phénomène ou la cause matérielle, soit à vouloir contempler la substance ou l'être infini face à face, et il lui est facile de prouver que sa philosophie, qui dépouille les causes extérieures de toute personnalité, et qui ne prétend pas faire sortir l'Éternel des formes qui l'enveloppent, ne peut être accusée de mysticisme.

Voilà donc les idées absolues réduites à l'idée de cause ou de phénomène d'une part, et de l'autre à l'idée de substance sous la triple forme du vrai, du beau et du bien. L'auteur distingue le vrai absolu d'avec l'être absolu : la vérité absolue se compose des axiomes qui président à toutes les sciences, axiomes accessibles à notre raison, mais auxquels nous avons besoin de concevoir une base ou un point d'appui,

et l'auteur place ce point d'appui en Dieu lui-même, que la religion nous représente d'ailleurs comme source de toute vérité. Il s'attache à constater et à démontrer l'existence de la vérité absolue. La nécessité où nous sommes d'admettre cette vérité est ce qui l'a perdue aux yeux de certains philosophes, lorsque c'est plutôt ce qui devait la sauver. Ils ont cru que cette nécessité marquait la vérité d'un caractère subjectif et la métamorphosait en une sorte de production du MOI humain. M. Cousin leur fait cette concession, qui est immense; mais il remarque que la croyance nécessaire est une croyance réfléchie: en effet, l'esprit ne s'aperçoit de la contrainte que lui impose la vérité que quand il réfléchit sur lui-même, et fait en quelque sorte effort pour s'affranchir des liens de cette vérité. Or, tout état réfléchi suppose un état antérieur irréfléchi, où le moi n'est pas revenu sur lui-même, ne s'est pas aperçu lui-même en apercevant la vérité, et a obtenu ainsi ce que M. Cousin appelle une *aperception pure*, libre de toute em-

preinte de subjectivité. La vérité s'impose à la raison, et ce n'est pas la raison qui fait la vérité. Les principes absolus ont été attaqués encore par une autre voie : on les a décomposés en plusieurs idées simples, dont on a prétendu ramener l'origine à la sensation ou à la réflexion. Le professeur suit ces nouveaux adversaires sur le terrain où ils se placent, et s'enfonce avec eux et plus loin qu'eux dans l'analyse des principes attaqués; il veut bien accorder que le principe de causalité est précédé dans l'esprit humain de l'idée de cause; mais il soutient qu'il y a une grande différence entre la notion de cause individuelle, volontaire, libre, mais contingente et finie, telle que par la conscience nous saisissons la cause en nous, et le principe de causalité qui nous met en possession de la cause extérieure, nécessaire et infinie. Quant au principe de substance, il nie qu'aucune des idées qui entrent dans ce principe lui soit d'un seul moment antérieure : l'idée de substance et l'idée de phénomène sont corrélatives : l'une ne germe pas sans l'autre;

car, séparées, elles seraient incompréhensibles. Ce principe se présente donc à l'esprit tout formé, armé de toutes pièces, comme la Minerve sortie du front de Jupiter; et en conséquence il est impossible de le résoudre en aucune idée préalable de réflexion ou de sensation. La fausse doctrine sur l'origine des principes est ramenée par M. Cousin à la théorie inexacte qui regarde le jugement comme le résultat postérieur du concours de deux idées acquises d'abord une à une. Le professeur montre que les idées nous viennent simultanément et en corrélation les unes avec les autres, et qu'ainsi le jugement se trouve au début des opérations intellectuelles.

Après avoir considéré la vérité absolue en elle-même, M. Cousin la considère dans les ouvrages de la nature et de l'homme, c'est-à-dire sous la forme du beau. Il s'applique à prouver que l'idée du beau est une idée absolue, originale, spéciale, et non pas une idée collective, générale, comparative. Il est conduit ainsi à distinguer le beau idéal du beau naturel, et à indiquer

comment l'esprit dégage le premier des enveloppes du second; il démontre que le jugement relatif à la beauté se place entre la sensation qui le précède et le sentiment qui le suit. Quand il a rattaché le sentiment du beau au jugement de la beauté, il oppose ce sentiment à tous les autres phénomènes sensibles avec lesquels on a voulu le confondre, il le suit et le fait reconnaître dans le phénomène complexe de l'imagination, qui se compose aussi de l'intuition dès sens et de la raison. Il remarque que l'objet qui laisse en harmonie l'intuition sensible et la raison garde le nom de beau proprement dit, et que celui qui trouble l'accord de ces deux facultés en se laissant embrasser par l'une et en échappant à l'autre, prend le nom de sublime. Il trace les limites entre le goût et le génie, ces deux faces diverses de l'imagination; il s'attache enfin à faire reconnaître que les différens genres de beauté manifestés, soit dans les objets physiques, soit dans les sentimens et les actions, soit dans les idées, doivent s'identifier en un seul et même type de beauté morale ou

intellectuelle; que l'expression plus ou moins fidèle de cette beauté extérieure décide de la classification des arts, et assure le premier rang à la poésie, et que ce type idéal, indépendant de la nature et de l'esprit, s'appuie comme la vérité absolue sur l'être infini caché au fond de toute chose.

Le professeur arrive alors à la vérité absolue considérée dans les actions, ou à l'idée du Bien moral; il enseigne que s'il n'y a aucune science sans principes absolus, il n'y a pas de science morale sans vérité absolue en morale. La discussion de l'idée du bien n'est pas, dit-il, une spéculation sans résultat, une méditation purement contemplative. La solution qu'on lui donne influe sur la conduite de la vie privée et sur le gouvernement des états. Si l'on conteste l'existence d'une vérité morale absolue, le principe de nos actions ne peut être fourni que par la sensibilité. L'égoïsme conduit le monde, et il le fait arriver à l'état de guerre ou à la tyrannie. Le seul contre-poids contre l'arbitraire et le despotisme, c'est la justice immuable et éternelle, c'est-à-dire l'idée ab-

solue du bien. La vérité absolue, considérée en elle-même, oblige notre raison; considérée dans les actions, elle oblige notre liberté, c'est-à-dire qu'elle demande à être réalisée pratiquement; c'est là ce qu'on appelle l'obligation morale. Ainsi l'idée du devoir dérive de l'idée du bien, et non l'idée du bien de l'idée du devoir. La vérité morale s'imposant à la liberté, il en résulte pour celle-ci deux obligations : 1° n'obéir qu'à la vérité absolue ou à la raison qui la révèle; 2° obéir à toutes les prescriptions de la raison. De là toute la série des devoirs de l'homme et tous les genres de droits, depuis le droit privé jusqu'au droit politique. La vérité morale demandant à être réalisée par l'action, la société humaine est donc prédestinée, nécessaire, inévitable; elle est donnée *à priori*. La société n'est pas faite pour le gouvernement, c'est le gouvernement qui est fait pour la société. La mission de celui-ci est de maintenir l'accomplissement de la vérité morale. Une des faces de cette vérité nous présente le principe de mérite et de démérite, c'est-à-dire

une liaison nécessaire entre la vertu et le bonheur, entre le crime et le malheur : le rôle du gouvernement est encore de réaliser ce principe dans la mesure des forces et des lumières humaines. La vérité morale absolue ne peut être attribuée à notre éducation, car la question serait reculée et non résolue ; elle n'est pas non plus la volonté divine, à moins qu'on ne fasse équation ici entre volonté et justice, et alors l'idée de justice redevient primordiale et n'est plus dérivée ; elle n'est pas davantage l'idée des peines et des récompenses à venir, car ce n'est pas le châtiment et la rémunération qui décident du bien et du mal, c'est le bien et le mal qui font récompenser ou punir. Enfin la loi morale absolue se distingue, non-seulement de la sensibilité physique, mais encore des jouissances les plus intimes et les plus délicieuses de la sensibilité morale. Dans la plupart des cas, d'ailleurs, cette dernière présuppose l'idée du bien et du mal. Si la loi ne vient pas de la sensibilité, elle ne vient pas davantage de la liberté : le MOI ne peut se faire la loi à lui-même. Il faut

donc joindre à la sensibilité et à la liberté une troisième faculté, la raison, qui met l'homme en communication avec la vérité absolue, et qui, comme nous l'avons déjà dit, ne *subjective* pas la vérité, parce qu'elle se divise en deux points de vue : l'aperception pure et la conception nécessaire. L'obligation morale étant le caractère absolu de la vérité morale présuppose la liberté, qui est donnée ainsi *à priori*, comme la société, mais qui ne nous est pas moins attestée *à posteriori* par la conscience. La vérité morale absolue est trouvée : elle a le même fondement que la vérité en général, et que l'idéal; elle est une manifestation de l'être parfait et infini : la science morale est donc possible.

Tels sont les développemens auxquels M. Cousin s'est livré dans le *Cours* dont nous offrons aujourd'hui une esquisse. Cette théorie est curieuse à étudier, même pour ceux qui ne seraient pas disposés à la recevoir; les uns en admireront la profondeur, les autres au moins la hardiesse. Dans ce vaste édifice tout se tient et se lie avec harmonie : la connaissance du MOI humain est sauvée

des attaques de l'école sensualiste; la connaissance des corps est délivrée des entraves que lui opposent les écoles idéalistes. Au-dessus de ces deux mondes contingens et variables du MOI et de la nature physique, est replacé le monde des idées absolues. L'esprit humain retrouve dans cette doctrine ces axiomes immuables qui forment les principes de toutes les sciences, sans lesquels rien ne vaudrait la peine d'être étudié; il reconnaît cet idéal qui est en même temps la vie et l'explication des beaux-arts; enfin, il ressaisit ce bien moral absolu qui est la seule digue contre le règne de la violence, et qui place la paix sur cette terre et l'espérance dans le ciel. Puis, si sa curiosité l'entraîne, s'il se demande qu'est-ce que la vérité en elle-même, qu'est-ce que l'idéal en dehors de notre esprit et de la nature, que serait-ce que le bien moral si les hommes et le monde étaient détruits, cette doctrine lui fait entrevoir un être substantiel, éternel et infini, qui est le fond mystérieux du vrai, du beau et du bien, et qui ne se manifeste à l'homme et dans la nature

que sous ces trois formes. Les idées absolues nous viennent donc de l'être absolu. Soit qu'on descende de Dieu à l'homme, soit qu'on remonte de l'homme à Dieu, on les retrouve sur son chemin; elles sont le messager, le médiateur céleste; elles sont la plus haute et la plus claire manifestation de Dieu; elles sont aussi le plus saint des hymnes que l'homme puisse adresser à la Divinité.

TABLE DES SOMMAIRES.

SEPTIÈME LEÇON.

HUITIÈME LEÇON.

NEUVIÈME LEÇON.

DIXIÈME LEÇON.

QUINZIÈME LEÇON.

Page 143.

SEIZIÈME LEÇON.

Page 153.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

Page 162.

concret et l'abstrait, par l'individuel et l'absolu. — L'art doit exprimer l'individuel et l'absolu, plaire à la sensibilité physique et satisfaire la raison, unir le réel à l'idéal. — Simultanéité de l'idée individuelle et de l'idée absolue. — Spontanéité et réflexion, vue concrète et vue abstraite. — Abstraction immédiate.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

Page 215.

Du sentiment du beau qui accompagne le jugement de beauté. — Ce sentiment se distingue : 1° De la sensation et du désir de possession. — 2° De la pitié et de la terreur. — 3° De la recherche de l'intérêt, soit particulier soit général. — 4° De l'illusion. — 5° Du sentiment moral et religieux. — L'art est sa propre fin à lui-même, comme la religion et la morale sont leur propre fin.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

Page 227.

Retour sur la distinction du sentiment du beau et du désir de possession. — Le beau est immédiat, l'utile ne l'est pas. — Le beau comme beau est inutile. — Le sentiment du beau se place entre le jugement absolu qui le détermine et le précède d'une part, et de l'autre la sensation qui le précède et qui peut encore l'accompagner et le suivre, mais avec laquelle il ne se confond pas. — Théorie de l'imagination. — Premier élément de l'imagination : mémoire imaginative ou représentative. — Deuxième élément : abstraction ou choix rationnel et volontaire. — Troisième élément : jugement et sentiment du beau. — L'imagination n'est ni la sensibilité physique toute seule, ni la raison toute seule, ni la simple réunion de ces deux facultés ; il faut y joindre l'amour pur et désintéressé, c'est-à-dire le jugement et le sentiment du beau.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

VINGT-SIXIÈME LEÇON.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON.

— École de Kant. — Le beau n'est ni matériel ni subjectif ; il est absolu, indépendant de la nature et de l'homme. — Règles de la composition. — Le critérium de l'art c'est l'expression. — La poésie est le premier des arts. — Puissance symbolique du mot. — L'éloquence, la philosophie et l'histoire ne font point partie des beaux-arts. — Le second des arts est la musique. — Viennent ensuite la peinture, la sculpture, l'architecture et la construction des jardins.

VINGT-HUITIÈME LEÇON.

Page 283.

Les arts ne diffèrent pas par leur fin, mais par leurs moyens. — Des sens considérés dans leurs rapports avec l'art et le beau. — Incapacité du toucher, de l'odorat et du goût pour nous transmettre le beau. — Prérogative de l'ouïe et de la vue. — Arts de l'ouïe : poésie et musique ; arts de la vue : peinture, sculpture, architecture et construction des jardins. — Les arts de l'ouïe ne doivent pas chercher à usurper la forme des arts de la vue, ni réciproquement. — Retour sur la supériorité de la poésie.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON.

Page 292.

Résumé de la théorie du beau, tant sous le point de vue subjectif que sous le point de vue objectif.

TRENTIÈME LEÇON.

Page 302.

Théorie de l'idée du bien. — Conséquences importantes de la discussion sur l'idée du bien. — Elle peut recevoir deux solutions qui entraîneront deux séries de conséquences opposées. — Théorie de l'intérêt : état de guerre ; despotisme. — Théorie de l'idée absolue du bien : état de paix ; souveraineté de la raison.

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON.

Page 340.

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON.

Page 364.

TRENTE-SIXIÈME LEÇON.

Page 363.

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON.

Page 373.

TRENTE-HUITIÈME ET DERNIÈRE LEÇON.

Page 381.

FIN DE LA TABLE DES SOMMAIRES.

COURS
DE
PHILOSOPHIE
SUR
LE FONDEMENT DES IDÉES ABSOLUES
DU VRAI, DU BEAU ET DU BIEN.

PREMIÈRE LEÇON.

Deux époques dans l'histoire de la philosophie : l'époque antique ou Grecque, l'époque moderne ou Cartésienne. — L'esprit du cartésianisme se développe surtout dans le dix-huitième siècle. — Caractère de ce siècle : analyse de la pensée. — École anglaise, école écossaise et école allemande. — En conciliant ces diverses écoles, on peut arriver à une analyse plus complète de la pensée. — Eclectisme (1).

Il n'y a que deux époques vraiment distinctes dans l'histoire de la philosophie comme dans celle du monde : l'époque antique et l'époque moderne.

La philosophie grecque, avec ses développemens

(1) Voyez Fragmens philosophiques, *préface*, de la page ii à la page x, et le morceau intitulé : *Du fait de conscience* page 214 (première édition).

et ses révolutions, remplit toute la première époque; car nous ne pouvons remonter à une philosophie antérieure qu'à l'aide de renseignemens incomplets, et qu'à force d'hypothèses. C'est dans la Grèce, au génie d'un peuple libre, ami du vrai, du beau et du bien, que s'allume le flambeau qui, après avoir brillé plusieurs siècles, produit de son seul reflet la lumière de l'école d'Alexandrie, et les premières lueurs du christianisme, et s'éteint peu à peu dans la nuit du moyen-âge. La seconde époque commence à Descartes. Les deux siècles qui précèdent l'avénement de ce libre penseur, ne sont que les premiers efforts, et pour ainsi dire les tâtonnemens d'un homme qui, au sortir d'un long sommeil, cherche à se ressaisir, à se reconnaître, à renouer son existence présente à son existence passée. Le quinzième et le seizième siècle ne sont autre chose que l'enfantement du dix-septième. C'est là que commence l'époque moderne : l'esprit qui la caractérise est celui même qui distingue Descartes de tous ses devanciers, c'est-à-dire, l'esprit de méthode.

Il ne s'agit plus de poser des axiomes, des formules logiques dont on n'a pas vérifié la légitimité, et de produire par leur combinaison une philosophie nominale, une sorte d'algèbre qui ne s'applique à aucune réalité. Il faut partir des réalités elles-mêmes. La première qui s'offre à nous, c'est notre pensée. « On ne peut rien tirer,

» dit Descartes, de l'axiome célèbre dans l'école :
» *impossibile est idem esse et non esse*, si l'on
» n'est pas d'abord en possession d'une existence
» quelconque ; la proposition : je pense, donc je
» suis, n'est pas le résultat de l'axiome général :
» tout ce qui pense existe ; elle en est au contraire
» le fondement. » L'analyse de la pensée, telle est donc la méthode cartésienne. Mais l'esprit humain est si faible, qu'il appartient rarement au même homme, d'ouvrir et de parcourir la carrière, et que d'ordinaire l'inventeur succombe sous le poids de sa propre invention. Ainsi Descartes, après avoir si bien posé le point de départ de toute recherche philosophique, s'égara sur la route, et laissa dégénérer trop tôt sa psychologie en une logique non appuyée sur l'observation. Sa méthode s'effaça peu à peu sous les habitudes des âges antérieurs, et finit par s'évanouir entièrement dans les spéculations de ses premiers successeurs. On peut distinguer deux époques dans l'ère cartésienne ; l'une où la méthode du maître, malgré sa nouveauté, est cependant méconnue, l'autre où l'on s'efforce de rentrer dans cette voie salutaire. A la première appartiennent Malebranche, Spinoza, Leibnitz ; à la seconde les philosophes du dix-huitième siècle. Malebranche, qui, sur quelques points, est descendu très-profondément dans l'observation intérieure, s'est le plus souvent contenté de principes puisés dans son imagination. Spinoza

affecte les formes géométriques. Il est possible sans doute de ramener la philosophie à la rigueur d'une déduction mathématique, mais il faut que l'expérience en ait fourni les élémens comme dans les sciences physiques. Leibnitz enfin n'a guère présenté qu'une vaste logique sans doute, nous ne devons pas oublier de rendre hommage au *Nouvel essai sur l'entendement humain*, où l'auteur tente d'opposer observation à observation, analyse à analyse, et où il est enchaîné par la méthode de l'adversaire; mais le génie de Leibnitz plane ordinairement sur la science, au lieu d'y avancer pas à pas, et les résultats qu'il obtient se ressentent quelquefois de l'irrégularité de sa marche. Le dix-septième siècle s'est plus occupé du dogme que de la méthode : sans le vouloir, il a imité l'antiquité. Le temps qui avance sans cesse les sciences, qui féconde, qui étend, qui agrandit les moindres germes de vérité, qui fait surnager les découvertes véritables, engloutit les hypothèses et les erreurs, même celles du génie; il fait un pas, et tous les systèmes sont renversés; les statues des auteurs restent seules debout sur les ruines. L'ami de la vérité doit travailler long-temps en silence, pour ramasser les débris utiles qui doivent entrer dans les nouvelles constructions. Malebranche, Spinoza, Leibnitz, ont semé des vérités éternelles que leur défaut de méthode ne doit pas nous empêcher de recueillir avec respect.

La seconde époque de l'ère cartésienne ou le dix-huitième siècle négligea les dogmes posés par le dix-septième, et se ressaisit de la méthode de Descartes. Il s'attacha à l'analyse de la pensée. Le dix-huitième siècle posa la philosophie comme une science qui ne pouvait atteindre à une perfection soudaine par l'effort d'un seul homme, mais qui devait recevoir ses perfectionnemens des progrès du temps et du concours de plusieurs générations de penseurs. Désabusé des tentatives ambitieuses et stériles, sceptique à l'égard du passé comme Descartes, ce siècle se renferma dans l'étude de l'homme. Au lieu de construire d'abord un système hasardé sur l'universalité des choses, il essaya d'examiner ce que l'homme sait, ce qu'il peut savoir; il fonda l'étude des facultés intellectuelles, de leurs limites, et de leurs lois.

Trois grandes écoles partagent le dix-huitième siècle : l'école anglaise; l'école écossaise et l'école allemande; celle de Locke, celle de Reid et celle de Kant. Or, il est impossible de méconnaître le principe commun qui les anime, ou l'unité de leur point de départ. Quand on examine avec impartialité la méthode de Locke, on voit qu'elle se renferme dans l'analyse de la pensée. L'entendement étant donné avec toutes les idées dont il se compose, trouver l'origine de ces idées, et le fondement de leur certitude : tel est le problème

que le philosophe anglais essaie de résoudre, nous n'examinons pas avec quel succès. Si nous passons à Condillac, le disciple français de Locke, nous le voyons se faire l'apôtre de l'analyse; et l'analyse ici c'est encore la décomposition de la pensée par la conscience. L'école écossaise combat Locke et Condillac; mais elle les combat avec leurs propres armes, avec la même méthode, avec la conscience. Elle signale dans la pensée des élémens, méconnus suivant elle par ces deux philosophes: ce qu'elle attaque c'est donc le mauvais emploi de l'instrument, ce n'est pas l'instrument lui-même. Venons en Allemagne: l'illustre Kant regarde comme incomplètes toutes les décompositions de la pensée qui ont été faites avant lui; il signale un élément caché sous tous les autres, qui, dans son opinion, a été méconnu. Mais ce qu'il fait lui-même, c'est encore une décomposition de la pensée. Son ouvrage est si bien une analyse de la conscience, qu'il l'intitule: Critique de la raison pure. Sa méthode n'est donc pas autre que celle de Locke et de Reid. Poursuivez-la jusque dans les mains de Fichte, le successeur de Kant: vous trouverez encore l'analyse de la pensée posée comme principe de la philosophie. Kant s'était si bien établi dans la conscience, qu'il avait eu de la peine à en sortir, et qu'il n'en sortit même jamais légitimement. Fichte s'y enfonça si pro-

fondément, qu'il s'y ensevelit, et absorba dans le MOI humain toutes les existences et toutes les sciences. Pour le premier, le monde externe est un reflet de la pensée; pour le second, c'est une production de l'intelligence, une création libre du MOI. Il est donc impossible de méconnaître l'esprit unique qui anime tout le dix-huitième siècle; cet âge se sépare des formules générales et vaines de l'ancienne école, et s'attache à l'observation des faits, à une réalité vivante, et cette réalité c'est la pensée, c'est le MOI humain.

L'historien de la philosophie du dix-huitième siècle a deux devoirs à remplir : le premier, de venger ce siècle des attaques intéressées dont il a été l'objet, en montrant que sa méthode était une, et qu'elle était en même temps légitime ou scientifique; le second, de concilier les résultats divers auxquels sont arrivées les différentes écoles de cette époque, en maniant le même instrument. Le dernier siècle a cité devant son tribunal toutes les opinions, toutes les doctrines, toutes les sciences; il n'a rien respecté de ce qu'il a pu atteindre : ni les sciences physiques, avec leurs brillantes hypothèses; ni la métaphysique, avec ses systèmes imposans; ni les arts, avec leur magie; ni la politique, avec ses mystères; ni les religions, avec leur majesté, rien n'a trouvé grâce devant lui. Quoiqu'il entrevît des abîmes au fond de ce qu'il appelait la philosophie, ce siècle s'y est jeté avec

courage. Ce qui fait la grandeur de l'homme, c'est qu'il préfère la vérité à lui-même. Le monde était enseveli dans de paisibles préjugés : le dix-huitième siècle l'en a fait sortir. Depuis, l'humanité n'a marché que sur des débris, mais elle a marché enfin ; et désormais, aucun pouvoir humain ne peut la faire retourner en arrière. Née d'hier, la philosophie moderne est déjà grande, et en possession d'un long avenir. Mais quel est cet avenir ? Le monde a brisé ses anciennes formes ; mais il n'en a pas revêtu de nouvelles ; il s'agite encore dans cet état de désordre, où il a été précipité déjà une fois, à la chute des croyances antiques, et avant la naissance du christianisme, alors qu'on le voyait livré à toutes les inquiétudes de l'esprit et à toutes les misères du cœur, fanatique et athée, mystique et incrédule, voluptueux et sanguinaire. Nos temps sont cependant moins malheureux : le passé est sans force, et ne combat plus contre un avenir désormais inévitable. La philosophie du dix-huitième siècle, en se repliant sur la pensée, n'y a point trouvé les opinions qui gouvernaient le monde, et elle les a rejetées ; elle nous a donc laissé le vide pour héritage, mais elle nous a laissé aussi un amour énergique et fécond de la vérité, qui doit combler l'abîme, et remplacer ce qui a été détruit. Il faut que le dix-neuvième siècle, fidèle au dix-huitième, mais différent de lui pour en être digne, trouve dans une analyse

plus profonde de la pensée les principes de l'avenir, et dresse enfin un édifice que puisse avouer la raison.

Ouvrier faible, mais zélé, je viens apporter ma pierre ; je viens faire ma journée ; je viens retirer du milieu des ruines ce qui n'a pas péri, ce qui ne peut pas périr. Ce cours, destiné à présenter dans sa naissance et dans ses progrès la philosophie nouvelle, qui, sortie du sein de la France, parcourut toutes les parties de l'Europe, remua tous les principes établis, et revint aux lieux de son berceau soulever d'orageuses révolutions, ce cours a aussi pour but de présenter des principes nouveaux. C'est à la fois un retour sur le passé, et une tentative vers l'avenir. Je ne viens ni attaquer ni défendre aucune des trois grandes écoles du dix-huitième siècle ; je ne viens pas perpétuer et envenimer la guerre qui les divise, en signalant les différences qui les séparent, sans tenir compte de la communauté de méthode qui les unit. Je viens, au contraire, ami commun de toutes les écoles modernes, offrir à toutes des paroles de paix. L'unité de la philosophie moderne réside, comme nous l'avons dit, dans la méthode, c'est-à-dire dans la décomposition de la pensée, méthode pour ainsi dire supérieure à ses propres résultats, car elle se fournit à elle-même le moyen de rectifier les erreurs qui lui échappent, et d'ajouter indéfiniment de nouvelles richesses aux richesses acquises. Les sciences phy-

siques elles-mêmes n'ont pas eu d'autre unité depuis Bacon : les grands physiciens qui ont paru depuis cette époque, unis entre eux par le point de départ et le but, n'en ont pas moins marché avec indépendance ; chacun dans leur voie. Le temps a choisi entre les théories particulières la part de vérité, laissant la part d'erreur ; et a rattaché les unes aux autres toutes les découvertes partielles ; pour en former peu à peu un ensemble vaste et harmonique. La science intellectuelle, fille de Descartes, s'est aussi enrichie peu à peu d'une multitude d'observations exactes, de théories solides et profondes, dont elle est redevable à l'esprit général de la méthode. Que lui a-t-il donc manqué pour marcher d'un pas égal avec les sciences physiques dont elle est la sœur? Il lui a manqué d'entendre ses propres intérêts, de se rester fidèle à elle-même, de tolérer toutes les diversités apparentes, pour en tirer les vérités communes qui s'y cachaient, et pour en former une théorie, qui se serait successivement épurée et enrichie. Si depuis Descartes, depuis que la philosophie a un but commun et une méthode commune, on eût suivi la loi de cet esprit impartial et vraiment scientifique, la philosophie présenterait aujourd'hui un ensemble imposant, et digne d'être mis en regard avec les découvertes des sciences physiques. Sans doute le sujet sur lequel s'exerce la philosophie est plus difficile à saisir dans ses dé-

tails et à embrasser dans son ensemble que celui des sciences physiques, et il est inévitable que celles-ci marchent en avant des sciences morales. Mais la philosophie, pour être plus lente, n'est pas condamnée à ne faire aucun progrès : pourquoi la même méthode ne la conduirait-elle pas, dans un espace de temps plus étendu, aux mêmes résultats? Non que je conseille ce syncrétisme aveugle qui a perdu l'école d'Alexandrie, et qui veut rapprocher forcément des systèmes contraires : ce que je recommande, c'est cet Éclectisme éclairé qui, jugeant toutes les doctrines, leur emprunte ce qu'elles ont de commun et de vrai, néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux; cet éclectisme, qui est le véritable esprit des sciences, qui a créé et a grandi les sciences physiques, et qui seul peut arracher les sciences morales à leur immobilité. Il s'agit de commencer en France avec la méthode du dix-huitième siècle, mais dans un esprit éclectique, la régénération de la science intellectuelle. Puisque l'esprit exclusif nous a mal réussi jusqu'à présent, essayons de l'esprit de conciliation: c'est justement cet esprit qui a manqué à la philosophie moderne, et qui l'a empêchée de cueillir le fruit de ses travaux. En effet, quand on examine attentivement chacune des écoles du dix-huitième siècle, ce qui frappe d'abord, c'est qu'elle est exclusive, c'est-à-dire qu'elle s'attache à un côté de la vérité, et

rejette tous les autres. Le dix-huitième siècle, qui le premier a pratiqué la vraie méthode, ne l'a jamais appliquée que d'une manière incomplète : il a toujours analysé la pensée, mais seulement sous un de ses côtés. Notre tâche est donc de saisir le flambeau que nous a légué le dernier siècle, mais de le porter dans toutes les parties de l'édifice que nous voulons étudier.

DEUXIÈME LEÇON.

La conscience n'est que le retour de l'intelligence sur elle-même, ce n'est pas une faculté spéciale; analyser la conscience, c'est donc analyser l'intelligence (1). — Le MOI humain ne puise pas toutes ses connaissances dans le monde matériel; il ne les tire pas non plus toutes de son propre fond (2). — Le MOI, dans la théorie de Loke, est incapable, 1° d'arriver à toutes les connaissances qui sont daus l'entendement; 2° de former une seule pensée; 3° d'arriver même à l'idée de sensation (3).

QUAND on rentre dans la conscience, quand on laisse la pensée se replier paisiblement sur elle-même, on découvre en elle un certain nombre d'élémens qui n'ont pas tous été aperçus par les écoles du dix-huitième siècle. L'analyse des caractères actuels de la connaissance étant incomplète, la solution de l'origine de la connaissance a été fausse; de là les doctrines ont été non-seulement différentes, mais encore contradictoires. Chaque école, en effet, ne s'est pas contentée de s'attacher à un élément divers, elle est allée jusqu'à nier l'existence des autres élémens, de sorte que chaque système contient

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, le morceau intitulé: *Du fait de conscience*, page 118 (première édition).

(2) Voyez *ibid.*, *préface*, page xiij.

(3) Voyez *ibid.*, *programme* de 1818, page 266.

une part d'erreur et une part de vérité : l'erreur est dans son intolérance, il ne s'agit donc que de négliger, dans chaque doctrine, ce qu'elle nie, de recueillir soigneusement ce qu'elle affirme, et de composer, à l'aide de toutes les vérités partielles, une vaste et complète vérité qui embrasse et mette en harmonie toutes les autres.

Lorsqu'on est appelé à faire la critique des systèmes philosophiques d'une époque, on peut prendre deux chemins différens, c'est-à-dire, commencer par l'examen de ces systèmes, et terminer par le résumé des principes qui auront servi de base aux jugemens qu'on aura portés, ou bien débuter par exposer sa propre doctrine et l'appliquer à l'examen des théories qui nous sont soumises. Cette dernière méthode est plus claire, plus courte et plus complète ; c'est celle que nous choisirons.

La philosophie du dix-huitième siècle aspirant à se renfermer dans l'étude de la pensée, dans le développement de la conscience, la première question qui se présente est celle-ci : Qu'est-ce que la conscience?

On a quelquefois envisagé la conscience comme une faculté spéciale de l'esprit humain ; c'est une grave erreur. La conscience n'est que le résultat, le produit de l'activité intellectuelle elle-même. Cette activité s'applique à une multitude d'objets différens, mais elle ne peut pas ne pas être en spec-

tacle à elle-même. Toute intelligence, par cela seul qu'elle est intelligence, doit nécessairement se comprendre elle-même au nombre de ses connaissances, et cette vue inévitable d'elle-même est ce qu'on appelle conscience. Aussi la conscience n'est-elle jamais que ce que l'intelligence est elle-même. Si l'activité intellectuelle est vague et indéterminée, la conscience sera indéterminée et vague; si l'action de l'intelligence a été claire et précise, on retrouvera dans la conscience la précision et la clarté. Non-seulement la vie intellectuelle est tantôt molle et tantôt vive, et elle marque ainsi la conscience de langueur ou d'énergie, mais encore sa marche est quelquefois involontaire et quelquefois librement déterminée : d'où il suit que la conscience est tantôt fatale, et tantôt libre et réfléchie; dans le premier cas, elle est la conscience du vulgaire; dans le second, la conscience du philosophe. Ainsi, analyser la conscience, c'est analyser la pensée, et c'est cette analyse que nous allons entreprendre.

Le dernier siècle se partage en deux grandes écoles, toutes deux exclusives, et toutes deux incomplètes : d'une part, celle de Locke, de Condillac et de leurs disciples; de l'autre, celle de Reid, de Kant et de leurs partisans. La première ne considère la pensée ou le MOI humain que comme une sorte de reflet du monde matériel, incapable de rien créer par lui-même; la seconde

considère le MOI comme tirant toutes les idées de son propre fond, et constituant le monde extérieur par son activité intellectuelle. Nous pensons qu'une analyse plus approfondie de l'intelligence eût fait découvrir que le MOI n'est ni le simple esclave du monde matériel, ni le créateur de ce monde. Indépendamment de la sensation qui assujettit le MOI au monde physique, indépendamment de la volonté qui le rend maître de lui-même, il existe un troisième élément qui n'a pas été suffisamment analysé et décrit et que nous pouvons appeler le monde de la raison, ou, si l'on veut, la *raison*, prise non comme faculté, mais comme règle de nos jugemens, raison qui n'est ni vous, ni moi, ni tout autre; mais qui nous commande à tous, vérité souveraine et absolue, qui se communique à tous les hommes, mais qui n'appartient à aucun d'eux; en un mot, raison impersonnelle, qui n'est ni l'image du monde sensible, ni l'œuvre de ma volonté.

Locke, l'illustre chef de l'école de la sensation, ne fait pas entrer dans l'analyse détaillée qu'il entreprend de tous les faits intellectuels, les vérités nécessaires, qui ne sont pas senties. Il se distingue cependant de ses successeurs, en ce qu'il reconnaît non-seulement des idées de sensation, idées venues du dehors, *adventices*, comme disait Descartes, qui ne sont qu'un effet du monde matériel, mais aussi un MOI qui aperçoit ces idées, qui

les apprécie, qui les juge; il appartient donc en quelque sorte aux deux écoles. Cependant, comme à ses yeux le MOI ne produit aucune idée, qu'il est simple spectateur des impressions produites par le monde matériel, une classification rigoureuse doit le laisser à la tête de l'école de la sensation. Si le MOI de Locke est tout-à-fait improductif, et comme une sorte d'écho du monde sensible, il est comme s'il n'était pas. En effet, je nie 1° que ce MOI puisse arriver à toutes les connaissances qui sont dans l'entendement; 2° qu'il puisse former même une seule pensée; 3° qu'il soit capable d'obtenir seulement l'idée de sensation.

1° Le MOI de Locke ne peut arriver à toutes les connaissances, car il ne travaille que sur des objets sensibles, multiples, variables et relatifs. Or, il est incontestable que notre entendement renferme des idées d'infini, d'espace, de temps, etc., objets immatériels, simples, immuables, absolus; comment faire sortir du matériel l'immatériel, de la multiplicité l'unité, du variable l'invariable, du relatif l'absolu;

2° Le MOI de Locke est incapable de penser. En effet la pensée est indivisible : que chacun descende en sa conscience, il se convaincra que, malgré la diversité des objets auxquels il pense, l'être pensant est toujours unique, indécomposable; que c'est au même MOI qu'appartiennent le commencement, le milieu et la fin de la pensée; qu'il est le centre

auquel viennent aboutir tous les rayons. Si vous voulez mettre la pensée sous sa forme matérielle, qui est la proposition, vous verrez que les élémens de la proposition sont inséparables ; qu'on ne peut en détacher le sujet ou l'attribut sans en détruire le sens. Or, si le MOI n'est que le contre-coup du monde sensible, comment donnera-t-il à ce monde l'unité qui lui manque, et qui se trouve dans la pensée? J'ai l'idée d'une étendue : qu'y a-t-il dans ce phénomène? d'abord le JE simple, sans partie; plus l'étendue qui est composée d'une multitude de points. Or, comment cette multitude de points sera-t-elle embrassée dans son ensemble et dans sa totalité, par un MOI qui n'est pas simple;

3° Le MOI de Locke ne peut même pas arriver à l'idée de la sensation : en effet, s'il n'est qu'une sorte de redoublement de l'impression sensible sur elle-même, jamais cette impression, qui est étendue, multiple, ne pourra s'élever à l'unité pure et indécomposable de toute idée.

Ainsi, le MOI n'est pas uniquement un redoublement de sensation qui reçoive la loi du dehors sans l'imposer à son tour ; il est actif, il produit, il impose l'unité à la matière, ou plutôt à l'impression matérielle ; il pense, ce qui est autre chose que d'être ébranlé ou ému ; il s'élève à des connaissances qui dépassent de toute part les limites des objets sensibles.

Condillac, qui introduisit Locke en France, alla

plus loin encore que son maître : Locke avait essayé de poser un MOI en face de la matière, quoiqu'il l'eût relégué dans un coin de l'édifice comme un hôte inutile; Condillac, pressé par la rigueur de la déduction, le bannit tout-à-fait. Pour le philosophe français, le MOI n'est pas même contemporain de la sensation; il est postérieur, c'est-à-dire qu'il existe encore moins que dans le système précédent.

Selon Condillac, les hommes sont dupes d'une illusion lorsqu'ils parlent d'un MOI distinct des sensations; ce qu'ils appellent l'unité du MOI, c'est l'ensemble de plusieurs sensations; ce qu'ils nomment son identité, c'est la suite de deux sensations; l'attention n'est qu'une sensation qui se prolonge; avant la première sensation, le MOI n'existe pas; il n'existe même pas encore à la première; il ne commence qu'avec la seconde ou qu'avec le concours simultané de plusieurs sensations; c'est un élément inerte et mort qui ne prend jamais l'initiative, ou plutôt ce n'est pas un élément, mais une somme, un total, une collection, qui n'existerait pas sans les unités qui la composent. Que deviennent toutes les connaissances qui dépassent la portée de la sensation? Condillac en fait de purs mots : sans le langage, l'homme n'acquerrait jamais, dit-il, d'idées générales, ni d'idées abstraites, ni enfin d'idées distinctes et claires; ce n'est pas l'esprit qui généralise, qui

distingue, qui abstrait; c'est la langue qui se charge de ce travail, de sorte que le mécanisme le plus élevé de l'intelligence n'est qu'une grammaire sans grammairien.

Les successeurs de Condillac se sont divisés en deux écoles : les uns admirant l'élégance et l'unité du monument élevé par leur maître, ne se sont occupés qu'à le polir et à le décorer du prestige d'un beau langage. Les autres ont tenté de rendre au MOI l'initiative que Condillac lui avait enlevée : c'eût été lui rendre l'existence, car le MOI ne consiste que dans la liberté. Mais en séparant l'attention d'avec la sensation, ils n'ont pas suffisamment marqué le caractère de liberté qui constitue la première; ils ont, de plus, confondu le désir avec la volonté ; or, le désir est fatal; je ne suis pas libre de désirer ou de ne pas désirer. Ils n'ont donc pas reconstitué le MOI, ils ne l'ont pas marqué du signe qui le distingue par excellence d'avec la nature extérieure, c'est-à-dire de la liberté.

L'école de la sensation a donc méconnu deux élémens importans qui se découvrent à nos yeux dans l'analyse de la pensée : 1° le MOI lui-même, sans lequel il n'y a pas de pensée possible ; 2° la vérité nécessaire qui, pas plus que le MOI, ne peut être une transformation de la sensation. Nous verrons dans la leçon prochaine si l'autre école du dix-huitième siècle est arrivée dans ses travaux à des résultats plus complets.

TROISIÈME LEÇON.

Retour sur la philosophie de Locke. — Examen de la théorie de l'école allemande. — Le moi ne peut tirer de lui-même les vérités absolues. — Kant et Fichte (1).

Nous avons présenté dans la dernière leçon l'histoire d'une école à qui l'analyse de la pensée ne fait découvrir qu'un seul élément : la sensation ; et qui s'impose l'obligation d'appuyer sur cette base étroite tout l'ensemble des connaissances humaines. Nous avons cherché à démontrer que l'analyse de cette école est incomplète : la sensation n'étant que le reflet du monde extérieur, et ce monde étant multiple, la sensation sera multiple à son tour, et l'on ne pourra en faire sortir la pensée tout entière. En effet, premièrement, parmi les pensées, quelques-unes sont marquées d'un caractère autre que la multiplicité : par exemple, les idées de temps, d'espace, etc., ne sont pas formées de la collection des lieux et des momens que nous avons sentis :

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818, page 274.

le temps et l'espace sont des unités, ou si l'on veut des totalités simples qui ne laissent démembrer de leur ensemble aucune partie, et qui sont en réalité indivisées et indivisibles. Nous pouvons appeler ces idées du nom d'idées absolues, parce qu'elles ne se rapportent pas à tel temps et à tel lieu particulier, mais à un espace et à un temps absolu, c'est-à-dire indépendant, immuable, n'ayant rien de relatif, ni de passager. La sensation au contraire est relative, variable et multiple ; on ne peut donc en faire sortir l'absolu, l'immuable, l'unité. Secondement, la plus humble de toutes les pensées, la pensée prise à son niveau le plus bas recèle encore l'unité. Si nous rentrons en nous-mêmes, nous reconnaissons que tout fait de conscience est *un*, que toute pensée est indivisible. Si de la psychologie nous passons à la grammaire, si nous contemplons la pensée dans la proposition qui la représente, nous sommes frappés encore par l'unité et l'indivisibilité de la proposition. Or, comment la sensation, qui est multiple, engendrera-t-elle cette unité indécomposable qui est le fond de toute pensée? D'après cette école, le monde intérieur est absorbé tout entier dans le monde extérieur ; le MOI n'est que la sensation rendue plus vive, ou que les sensations réunies par un lien abstrait et non réel ; plus de centre, plus de siége pour la sensation elle-même ; toute pensée est désormais impossible.

Nous passons maintenant à l'école opposée, qui essaie de rétablir le MOI dans toute sa réalité, mais qui, poussant la réaction jusqu'à l'excès, absorbe à son tour le NON-MOI dans le MOI. Cette école constate l'existence du MOI, non-seulement dans la faculté de connaître, mais encore dans celle de se déterminer, c'est-à-dire dans l'entendement et dans la liberté. L'intelligence n'est plus un lien purement verbal entre les faits intellectuels; la volonté n'est plus une pure collection de désirs; l'une et l'autre sont des élémens intégrans et constitutifs du MOI humain, ou plutôt c'est le MOI humain lui-même envisagé dans deux applications différentes. On ne démontre ni l'existence de la force intellectuelle, ni celle de la liberté; elles nous sont révélées par une aperception immédiate de la conscience. La réalité de la liberté a été plus souvent attaquée que celle de l'intelligence, et cependant la première est l'objet d'une vue de l'âme tout aussi immédiate que la seconde. Voici le fait de la liberté, tel qu'il nous est naïvement offert par la conscience : je produis un mouvement, et je sais que c'est MOI qui le produis; je me donne une sensation, et je sais que c'est MOI qui me la donne; j'ai la double perception de l'effet et de la force productrice; je sais que je produis cet effet, parce que je le veux, et que je pourrais ne pas vouloir le produire. En vain vous demanderiez la preuve de la liberté à l'argumen-

tation : celle-ci vous donnerait une croyance, et non pas une science de votre liberté. Quand nous disons que la liberté est la puissance de produire un effet, nous n'entendons pas qu'il soit nécessaire que cet effet se matérialise. Si le monde extérieur résiste à l'homme, celui-ci est encore libre; seulement l'effet est purement spirituel; c'est une volition; et l'homme est réduit alors à la liberté interne (1).

Le MOI ainsi reconstitué par l'unité de la force intellectuelle et par la liberté, la nouvelle école pourra-t-elle en faire sortir tout ce que la première n'a pu tirer de la sensation? Pourra-t-elle lui faire produire *l'absolu*, c'est-à-dire ces principes ou axiomes qui président à la métaphysique, aux mathématiques, à la morale, etc., comme ces axiomes : tout phénomène qui commence d'exister suppose une cause; le tout est égal à la somme des parties; la raison doit commander aux passions, etc.; principes que nous regardons, non comme de pures opinions, mais comme les expressions de la raison éternelle, de l'immuable vérité. Montesquieu a écrit que les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Cet illustre philosophe n'a pas dit que les lois dérivassent du MOI humain : c'est qu'en effet

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *préface*, page XXV (première édition).

l'homme ne constitue pas les lois nécessaires : il les aperçoit, il les reconnaît, mais il ne les crée pas; elles ont donc une existence réelle et indépendante de lui, en un mot, elles sont absolues.

Examinons donc si le MOI pourra engendrer l'absolu. Il ne le peut que deux manières : ou bien il posera l'absolu en vertu de sa liberté, et comme pouvoir créateur; ou bien il le posera malgré lui, et par la nécessité des formes dans lesquelles il sera lui-même emprisonné. Dans cette dernière supposition, le MOI se divisera, par exemple, en sensibilité et entendement : il éprouvera la sensation, et, en vertu de certaines *lois du* MOI ou *formes de la sensibilité*, il placera cette sensation dans le temps et dans l'espace. Il en sera de même pour la raison : elle ne pourra se mouvoir, pour ainsi dire, que sous certaines conditions ou certaines lois, qu'on appellera, si l'on veut, catégories, et qui la forceront d'envisager toutes choses sous le point de vue de la cause et de l'effet, de la substance et du mode, de l'unité et de la multiplicité, etc. C'est par ces formes de la raison que nous poserons les existences; c'est par la catégorie de substance que nous concevrons l'âme et la matière; c'est par la catégorie de cause que nous nous élèverons jusqu'à Dieu. Mais ces formes étant des lois constitutives de la nature humaine, de pures formes du MOI, elles sont *miennes*, personnelles, subjectives. On ne peut donc,

à l'aide de ces lois, rien conclure d'absolu ; la vérité devient relative : je suis sous le joug d'une fatalité intime et personnelle ; je deviens l'esclave de moi-même, je ne relève plus de la raison. Vous entrevoyez déjà qu'on ne peut pas plus légitimement tirer l'absolu du MOI que du monde physique ou de la sensation. Mais, après avoir essayé de fonder l'absolu sur les formes imposées à l'entendement humain, on est allé plus loin encore ; on a dégagé le MOI des liens dans lesquels on l'avait d'abord engagé, et on l'a laissé poser librement, et comme à son gré, l'existence du monde extérieur. Ainsi, le MOI a été soustrait à la fatalité qui l'enchaînait : on n'a plus dit qu'il était forcé de reconnaître les existences, on a osé même prétendre qu'il tirait toutes les vérités de son propre fond, et on lui a reconnu la puissance de créer le monde ; le MOI enfante les principes absolus, et les principes absolus enfantent le monde extérieur. Ainsi, par exemple, le MOI pose le principe de causalité, et le principe de causalité pose Dieu, donc c'est le MOI qui pose Dieu. Poursuivons, et ne reculons devant aucune conséquences : si le MOI, en posant les principes absolus, pose les existences extérieures, les existences extérieure ne sont que le MOI lui-même, et toutes les existences ne sont autre chose que les différentes positions du MOI ; en sorte qu'on arrive à cette formule : MOI égale TOUT, TOUT égale MOI. Il

ne nous reste plus maintenant qu'à donner les noms auxquels se rattachent les deux systèmes que nous venons d'exposer : le premier appartient à Reid et à Kant. Reid, embarrassé des raisonnemens de Berkeley et de David Hume contre l'existence du monde extérieur, établit un certain nombre de lois de l'entendement, qu'il donna pour escorte au MOI humain, et qu'il appela croyances, ou principes du sens commun. L'illustre Kant entreprit une œuvre du même genre, mais avec plus de rigueur et de méthode que le penseur écossais : il essaya de faire le compte exact de ce qu'il appela les formes subjectives de l'intelligence.

Le second système est celui de Fichte, disciple de Kant ; plus rigoureux encore que son maître, il en simplifia le système, comme Condillac avait simplifié la doctrine de Locke. Il retrancha les formes imposées par le philosophe de Kœnigsberg au MOI humain, déclara celui-ci libre de toute entrave et créateur bénévole du NON-MOI ; et de même qu'il n'était resté dans le système de Condillac que la sensation sans conscience, il ne demeura dans la doctrine de Fichte que la conscience dépourvue de sensation ; et d'une part comme de l'autre, la vérité absolue et indépendante fut entièrement méconnue. C'est à la restitution de cet élément précieux de la pensée humaine que doit travailler la philosophie de nos jours.

QUATRIÈME LEÇON.

L'absolu est distinct de la nature physique et du MOI humain. A la sensibilité et à l'activité il faut ajouter la raison. — Catégories de Kant. Réduction de ces catégories à deux idées fondamentales : l'idée de cause et l'idée de substance (1).

Les deux écoles qui partagent le dix-huitième siècle ne reconnaissent dans la pensée qu'un seul élément : l'une la sensation, l'autre le MOI humain. Elles s'imposent donc l'obligation de dériver toutes les connaissances humaines de cette unique origine, et de faire reposer la certitude sur cet unique fondement. Une analyse incomplète a conduit ces deux écoles à un système erroné. Construire la pensée avec la sensation ou avec la liberté, c'est détruire la vie intellectuelle, qui n'est que l'opposition de l'activité et de la sensation. On peut appliquer à la vie intellectuelle la définition qu'on a donnée de la vie organique : une lutte plus ou moins longue de la force interne contre les forces externes. Pour que cette lutte cessât, il faudrait, ou que le MOI triomphât de la nature, ce qui se-

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *préface*, de la page xviij à la page xx (première édition).

rait détruire le monde physique, ou que le MOI renonçât à lutter, ce qui serait détruire l'activité. L'homme n'est d'abord qu'un être physiologique : il vit long-temps de la vie du monde ; ses mouvemens sont ceux de la nature matérielle ; mais un jour l'homme réagit : c'est alors qu'il a connaissance de la nature extérieure. Il s'est agité long-temps au sein de l'univers sans le connaître ; le monde n'était pas plus pour lui que pour la plante ; mais quand il s'est mis à se mouvoir de son propre mouvement, il s'est posé lui-même, et il s'est opposé la nature. Ainsi le MOI n'existe que par le combat, c'est l'opposition du moi et de la nature qui forme le début de la vie intellectuelle.

Mais ces deux élémens ne suffisent pas encore. Outre le MOI et la nature physique, il y a un troisième monde que nous avons appelé *l'absolu* : c'est la vérité immatérielle et nécessaire, qui contient les principes généraux de toutes les sciences. On a vu que ce monde avait péri dans l'une et l'autre école du dix-huitième siècle ; pour en constater l'existence, il suffit de mettre en lumière une seule vérité absolue. Soit, par exemple, l'axiome suivant : toute qualité suppose un sujet : nous demandons si quelqu'un doute de cette vérité, et ce que deviendraient les sciences humaines dans le cas où on la mettrait en question. En morale peut-on contester ce principe : la raison doit commander aux passions ? Nous ne pouvons énumérer ici les prin-

cipes de toutes les sciences, ce serait vouloir faire en une leçon ce qui sera l'œuvre du cours tout entier; contentons-nous pour le moment de constater l'existence d'un troisième élément, qui a été méconnu par les deux écoles du dix-huitième siècle. Je pose cet axiome : la raison doit commander aux passions; si nul ne le conteste, je dis que voilà un élément nouveau, qui ne peut être engendré ni par le MOI ni par la sensation : à quelle origine faut-il donc le rapporter?

Le MOI est actif : il ne se manifeste, ou plutôt il n'existe que par l'activité; mais ce MOI, libre et créateur, ne crée pas l'absolu, il se l'oppose. C'est un fait; je n'explique point, je ne fais que décrire. Croit-on que les axiomes soutiennent avec le MOI le même rapport que les mouvemens dont il est cause? Si c'est moi qui fais ces axiomes, ils sont donc miens : je puis les défaire, les suspendre, les changer, les anéantir. Cependant il est manifeste que je n'y puis porter atteinte. En même temps, je reconnais que l'absolu n'est pas une dérivation de la nature physique, ni un produit de la sensation. Il n'y a là ni plaisir, ni peine : ce n'est pas une impression que je subisse, comme je subis la joie ou la douleur. J'arrive donc à ce résultat : ce qu'on appelle la vérité est en moi et n'est pas MOI; l'erreur de Kant est d'avoir fait équation entre la souveraine raison et la raison humaine. La vérité est indépendante de l'homme; de même que la sensibilité met l'homme en rap-

port avec le monde physique, de même une autre faculté le met en communication avec des vérités qui ne dépendent ni de la nature, ni du MOI, et cette faculté, nous pouvons l'appeler la raison.

Il y a donc dans l'homme trois facultés générales : la première est l'activité, c'est le fondement de la pensée, le point d'arrêt sans lequel l'homme défaille à ses propres yeux et rentre dans la nature matérielle et fatale. Mais en même temps que le MOI est actif, il subit les lois du monde extérieur : il souffre et jouit sans provoquer lui-même ses joies et ses souffrances ; c'est une nécessité qui blesse son orgueil, mais à laquelle il ne peut se soustraire. La sensibilité est donc aussi une des facultés du MOI. Enfin, outre l'activité et la sensibilité, il possède encore la raison par laquelle il atteint un monde qu'il ne confond pas plus avec lui-même qu'avec le monde sensible, et qui fait son apparition dans l'homme, mais qui n'est pas l'homme. Ce qui constitue le MOI humain, c'est l'activité : qu'on s'examine au moment où une vive sensation se produit en nous : on reconnaîtra qu'il n'y a perception qu'autant qu'il y a réaction du MOI, et que la perception finit au moment où finit l'activité. C'est alors que, pour me servir d'une expression juste, quoique commune, on ne sait plus ce que l'on fait. L'activité est le fond du MOI ; et sur ce fond se dessinent la sensation et la raison, l'une qui le conduit à la

nature physique, l'autre qui lui révèle l'immatérielle vérité.

Tels sont les trois élémens de la connaissance humaine, les trois facultés principales du MOI humain. Nous avons constaté *l'absolu*, nous avons vu qu'il est indépendant de l'homme; nous avons reconnu la faculté qui le conçoit, et le rapport de cette faculté avec les deux autres. Il nous reste maintenant à chercher l'ordre dans lequel se développent toutes les connaissances absolues et le fondement de leur certitude.

Mais auparavant nous éprouvons le besoin d'en faire une énumération complète, et de les réduire au plus petit nombre possible, afin de faciliter la découverte de leur ordre de succession. Il faut arriver, s'il se peut, à une telle simplification, que nous n'ayons plus qu'à presser un peu l'état actuel pour en faire sortir l'état primitif.

Aristote est le premier qui osa tenter de décomposer la pensée; mais il négligea de dégager les vérités absolues du sein des vérités relatives. Kant se chargea de ce soin, et il donna une liste complète de tous les élémens absolus de la connaissance humaine. Il reconnaît trois facultés : la sensibilité, le jugement et la raison. Chacune de ces facultés a ses formes ou catégories; la sensibilité en a deux : le temps et l'espace; le jugement se sous-divise en quatre genres : jugement de quantité, de qualité, de relation et de modalité; à chacun de ces genres

appartiennent trois catégories : au premier, l'individualité, la pluralité, la totalité; au second, l'affirmation, la négation, la détermination; au troisième, la substance, la causalité, la réciprocité; au quatrième, la possibilité, la réalité et la nécessité. Ainsi nous avons deux catégories pour la sensibilité, douze pour le jugement; quant à la raison, sa forme est l'unité absolue; le philosophe allemand reconnaît donc en tout quinze catégories. Il n'y a point de pensée dans l'esprit humain qui ne rentre dans l'une ou dans l'autre de ces formes; mais si tous ces élémens sont réels, sont-ils irréductibles les uns aux autres? N'est-il pas possible d'en diminuer la liste? Nous pensons que tous les élémens de l'esprit humain peuvent se ramener à deux idées fondamentales, à deux principes généraux : la causalité et la substance. Autour de ces deux principes absolus peuvent se grouper tous les autres. L'idée de cause, soumise à l'examen, fournit l'idée de cause libre et l'idée de cause fatale, c'est-à-dire de force volontaire, intentionnelle, et de force involontaire et aveugle. L'homme est d'abord porté à mettre le MOI dans le NON-MOI, c'est-à-dire à supposer qu'au dehors de lui tout mouvement est produit avec intention, parce qu'il est lui-même une cause intentionnelle; mais à cette induction se substitue plus tard le principe de causalité, qui révèle à l'homme des causes fatales et aveugles, telles qu'on les admet aujour-

d'hui en physique (1). Ainsi les causes sont ou libres ou fatales; elles sont aussi réciproques : en même temps qu'une cause agit sur un objet, elle en éprouve une réaction, de sorte que l'effet devient cause à son tour. La catégorie de réciprocité rentre donc dans celle de cause.

La cause se distingue de l'être : l'être n'est pas l'action, mais il réside au fond de toutes les actions. L'action, c'est le phénomène, la qualité, l'accident, le multiple, le particulier, l'individuel, le relatif, le possible, le probable, le contingent, le divers, le fini; tout cela se range donc sous la catégorie de cause. L'être, c'est le noumène, comme dit Kant, le sujet, l'unité, l'absolu, le nécessaire, l'universel, l'éternel, le semblable, l'infini; tout cela appartient à la catégorie de substance. Nous pouvons donc faire rentrer toutes les sous-divisions de Kant dans les deux idées fondamentales de substance et de cause. Si l'on nous disait que sous la catégorie de cause il y a deux idées : la cause et l'effet, et deux idées sous celle de substance : l'être et l'accident, nous répondrions que l'effet réagit toujours sur la cause, et en conséquence devient cause à son tour, et que la causalité se déployant sur le théâtre des phénomènes, l'accident est absorbé dans la cause. Il ne reste donc plus en dehors de la causalité, c'est-à-

(1) Voyez, COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, *Histoire de la philosophie du dix-huitième siècle*, t. II, leçon dix-neuvième.

dire du multiple, du variable, du fini, que l'être, la substance, c'est-à-dire *l'un*, l'immuable, l'infini.

Maintenant que nous avons reconnu deux idées absolues, ou si l'on veut, deux catégories, il nous reste à en indiquer l'origine, c'est-à-dire à montrer l'ordre dans lequel ils font leur apparition au sein de l'intelligence humaine. Nous avons vu que la cause suppose la substance, et que la substance ne nous est manifestée que par l'accident : leur apparition dans la conscience est donc simultanée, et leur simultanéité dans la conscience n'est que le reflet de leur coëxistence réelle au dehors de nous : en effet, si la causalité suppose l'être, l'être à son tour n'existe qu'à la condition d'agir, c'est-à-dire d'être cause. Ainsi, en ontologie comme en psychologie, l'être et la cause sont inséparables, car l'accident ou le mode implique l'intervention de la cause, et il est impossible de concevoir ou l'accident sans l'être, ou l'être sans l'accident. Les vérités absolues étant ainsi réduites au nombre de deux, ce qu'il nous reste à faire c'est d'en développer les différentes formes et d'en rechercher le fondement.

CINQUIÈME LEÇON.

Origine de l'idée de cause. — Cette idée ne peut dériver du monde extérieur. Elle est empruntée à la notion de l'activité du MOI. — L'activité du MOI est spontanée avant d'être réfléchie (1).

DANS la leçon précédente, nous avons rétabli les vérités absolues détruites par les deux écoles du dix-huitième siècle; nous en avons réduit la liste au plus petit nombre possible, et nous avons essayé d'assigner l'ordre de leur développement dans l'esprit humain. Nous sentons le besoin d'insister sur cette dernière partie de notre étude.

Tout jugement dans l'état actuel de l'intelligence se divise en deux idées : idée de cause et idée de substance. Nous avons donc à rechercher : 1° quelle est l'origine et quelle est la certitude de l'idée de cause; 2° quelle est l'origine, et quelle est la certitude de l'idée de substance.

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, 1° *préface*, de la page XXV à la page XXXIV (première édition); 2° le morceau intitulé : *Du fait de conscience*, page 218 et suiv.; 3° *le* fragment ayant pour titre : *Du premier et du dernier fait de conscience*.

Abordons la première de ces deux questions. Long-temps on a cherché l'origine de l'idée de cause dans la nature extérieure, et l'on a cru pouvoir l'y trouver, jusqu'au jour où David Hume a démontré que le monde physique n'offrait à nos yeux que des rapports de succession. Depuis ce philosophe on a reconnu, en Allemagne et en France, que la notion de cause était puisée dans la notion même du MOI. Fichte, l'un des métaphysiciens qui ont décrit les faits internes avec le plus de précision et de profondeur, pense que la notion de cause n'est pas autre que celle de force libre ou de volonté, et que la notion de volonté libre est la notion du MOI. Tout en partageant cette opinion, je la modifie : je crois qu'il faut distinguer dans le développement du MOI, deux momens qu'elle a confondus : le moment spontané et le moment réfléchi. Expliquons-nous : je veux mouvoir mon bras : dans l'état actuel de mon intelligence, je sais qu'un espace extérieur est ouvert au mouvement que je vais produire; je sais que je puis vouloir, et que ma volition sera exécutée par une puissance musculaire au service de ma liberté. Tel est le moment réfléchi; il suppose connaissance, prévision, comparaison et choix, en d'autres termes : 1° prédétermination de l'acte à faire; 2° délibération; 3° résolution. Mais ce moment n'est pas primitif; il est précédé d'un autre qui est le moment spontané. Dans celui-ci, l'homme est

une activité sans prévoyance, une énergie vivante qui ne se regarde pas agir, une force qui se déploie, pour ainsi dire, en ligne droite, sans se replier sur elle-même. Ainsi, je produis d'abord un mouvement, sans savoir que je vais le produire, sans connaître l'espace extérieur; car il n'y a pas d'idée d'espace sans idée de corps, pas d'idée de corps sans idée de mouvement, pas d'idée de mouvement sans idée d'effort, et le premier effort à nous connu est celui du MOI sur ses organes. Il est donc impossible que, produisant un mouvement pour la première fois, j'aie prévu son développement dans l'espace, puisque l'idée d'espace n'est que le résultat de l'idée de mouvement. Sans doute le MOI se dessine bien plus nettement sur la nature extérieure, dans le moment réfléchi; mais la notion du MOI n'a-t-elle pas précédé ce moment? Ainsi quand Fichte dit que le moi se pose lui-même, dans une détermination libre, il a raison en un certain sens : en effet, quand je veux produire un mouvement et que je le produis, j'ai une aperception claire et vive de moi-même; mais parce que ce phénomène donne la notion du MOI, en faut-il conclure que cette notion ne peut sortir aussi d'aucune autre source? La reflexion est le plus haut degré de la vie; mais cette vie existe déjà dans le développement de l'activité spontanée. Le MOI se pose dans la vie réfléchie, mais il se trouve dans la vie spontanée. La

racine de la notion de cause et d'effet est donc cachée dans l'activité spontanée et primitive du MOI.

Le développement primitif est obscur, par cela même qu'il est spontané, et il passe comme un éclair. Primitivement le MOI développe une force spontanée, dont le résultat n'est pas prévu d'avance; et à peine a-t-il aperçu ce résultat, qu'il en recueille la notion de cause et d'effet; mais cette notion est confuse : on peut faire équation entre les mots : primitif, spontané, obscur, indistinct. Tous les élémens de la vie intellectuelle existent dans l'état primitif, mais ils y sont enveloppés; l'état réfléchi n'y ajoute aucun fait nouveau, mais il y porte la clarté; alors la cause, le MOI, le NON-MOI, tout se prononce, tout se dégage. L'état spontané ne pouvait être saisi qu'en passant et comme de profil; l'état réfléchi se montre de face et se laisse contempler à loisir. Ce qui est clair à présent, c'est ce qui était obscur tout à l'heure, et par conséquent ce qui existait. Fichte, en disant que le MOI se pose dans une détermination libre, s'est attaché à un fait ultérieur, et a laissé passer sans l'apercevoir le fait originaire et primitif. Pour conclure, avant de vouloir agir, il faut avoir agi sans le vouloir.

La vie intellectuelle, se redoublant sur elle-même, constitue ce qu'on appelle la conscience : comme cette vie est double, on peut dire qu'il y a aussi deux consciences : la conscience spontanée et la conscience

volontaire ou réfléchie (1). Aujourd'hui, à l'âge où nous sommes, la conscience spontanée est épuisée depuis long-temps pour nous; nous sommes arrivés à la réflexion ou à la conscience réfléchie: nous contemplons le MOI dans toute sa force et dans toute sa liberté, et c'est là le MOI auquel Fichte s'est laissé prendre. La réflexion donne le MOI en tant que cause libre; mais il est déjà libre dans la spontanéité, car un être est libre lorsqu'il porte en lui-même le principe de ses actes, lorsque dans le déploiement de sa force il n'obéit qu'à ses propres lois. Il ne faut pas croire que la spontanéité soit la passivité : le MOI est une force essentiellement active; la sensation elle-même est un fait actif (2); je m'explique : si le MOI n'était mis en mouvement (qu'on me passe cette expression métaphorique dont le sens propre est facile à saisir), par quelque impression organique, il resterait dans une éternelle inactivité. Mais la sensation est-elle l'impression organique? ne contient-elle pas un élément intellectuel? Sans doute, s'il n'y avait pas eu de mouvement organique, il n'y aurait pas plaisir ou peine; mais si le MOI ne prenait pas connaissance de ce mouvement, le plaisir ou la peine n'existerait pas. C'est ce qui arrive dans l'évanouissement. Il faut donc que le phénomène passif de l'irritation organique mette en jeu l'activité du MOI, en

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, le morceau intitulé : *Du fait de conscience*, page 218 (première édition).

(2) *Ibid*, page 223.

d'autres termes, éveille la conscience pour que la sensation se produise. Connaître, c'est juger, et comme sentir c'est connaître qu'on sent, on peut dire que sentir c'est juger; le jugement est l'élément intellectuel de la sensation; et ce n'est pas un seul jugement, mais plusieurs qui figurent dans le phénomène sensible; je pourrais montrer qu'il n'y a pas de sensation sans un jugement de temps, de substance, d'espace, de cause, etc. Ainsi, le MOI existe clairement dans le fait de la réflexion, mais il existe déjà, quoique obscurément, au sein de la spontanéité; l'état spontané n'est pas un état passif: le MOI y développe des forces qui lui sont propres, seulement il ne les développe pas aussi librement que dans l'état réfléchi.

Après avoir distingué deux points de vue sous lequel le MOI se découvre à lui-même, nous ferons une distinction du même genre dans l'aperception du NON-MOI. Fichte avait dit : Le MOI se pose lui-même dans une détermination libre; il ajouta : Le MOI pose le NON-MOI dans la même détermination. Nous venons de voir que tantôt le MOI se trouve sans se chercher, au sein de l'action spontanée, et que tantôt il se pose pour ainsi dire à son gré toutes les fois qu'il lui plaît de manifester sa liberté. On en peut dire autant du NON-MOI : tantôt il est aperçu, tantôt il est posé. Dans le point de vue spontané, le NON-MOI est simplement aperçu par le MOI, comme le MOI est aperçu

par lui-même, et c'est ce point de vue que Fichte a laissé échapper. Dans le point de vue réfléchi, le NON-MOI est pour ainsi dire posé librement par le MOI; car je puis provoquer volontairement la sensation, en augmenter à mon gré l'intensité, et m'opposer le NON-MOI aussi souvent qu'il me plaît. C'est ce phénomène qui a été saisi par le philosophe allemand; mais ce phénomène est ultérieur : il en présuppose un autre avant lui.

Ainsi le MOI a deux manifestations : l'une spontanée, l'autre volontaire; l'une où il se trouve, l'autre où il se pose; de même le NON-MOI a deux modes d'apparition : tantôt il est aperçu par le MOI, tantôt il est pour ainsi dire posé par lui; telle est la distinction qui ruine le système de Fichte. Dans sa doctrine, le NON-MOI est toujours un des cas de la liberté du MOI; la nature devient la créature de l'âme; c'est ainsi que, pour n'être parti que du point de vue réfléchi, Fichte a élevé un système complet d'idéalisme.

On doit donc chercher l'origine de la notion de cause dans le MOI et non dans la nature, car la nature n'est rien si elle n'est aperçue par le MOI; et la première activité que celui-ci saisisse, c'est la sienne.

Nous avons dit que la notion de cause est identique à la notion de phénomène; car la notion de phénomène a pour élémens le MOI cause libre, le NON-MOI cause fatale, qui limite le MOI, et

le rapport de ces deux causes, qui constitue dans la philosophie de Kant la catégorie de réciprocité. S'il n'y avait dans l'intelligence humaine que l'idée de phénomène, il n'y aurait que l'idée de cause, que l'idée de fini ; mais la vie intellectuelle contient un autre élément, c'est l'idée de l'être, de la substance, de l'infini. Et c'est à la recherche de l'origine et de la certitude de cette idée, que nous nous appliquerons dans nos leçons prochaines.

SIXIÈME LEÇON.

La catégorie de causalité contient trois points de vue différens; celui de la cause intentionnelle, celui de la cause fatale, et celui de la réciprocité, c'est-à-dire de l'action et de laréaction des causes les unes sur les autres. — Ordre de succession de ces trois points de vue dans l'intelligence humaine. — Idée du paganisme. — Idée de la tragédie antique.

Nécessité de reconnaître la catégorie de substance. — L'idée de substance ou d'infini est aperçue, d'abord obscurément sous l'idée de cause ou de fini. — La catégorie de substance est nécessaire pour rendre compte de toutes nos reconnaissances contingentes et absolues, et pour constituer l'unité du fait de conscience. — Sous-division de la catégorie de substance ou d'être : idée du vrai, idée du beau, idée du bien.

Après avoir réduit à deux idées fondamentales : celle de cause et celle de substance, la liste de catégories fournie par le philosophe Kant, nous avons recherché l'origine de la catégorie de causalité. Il nous reste à faire la même recherche sur la catégorie de substance ; mais auparavant, comme la catégorie de causalité a trois points de vue différens, c'est-à-dire l'idée de cause intentionnelle, l'idée de cause fatale et l'idée d'action et de réaction, il est bon de savoir dans quel ordre ces trois idées arrivent à notre esprit. Nous pensons que cet ordre est justement celui que nous venons de sui-

vre en les énumérant. Le MOI est conçu, non-seulement comme cause efficace, mais comme force libre, qui peut et veut agir dans un but qu'elle a déterminé. L'idée de la cause MOI précède l'idée de la cause NON-MOI ; car rien ne précède l'idée du MOI : elle est le centre dont toutes les autres sont les rayons. C'est à la condition de l'idée du MOI que celle du NON-MOI se manifeste ; et l'homme, qui s'est d'abord trouvé lui-même, ne renonce pas sur-le-champ à cette découverte : il la transporte et l'applique même au dehors de lui ; quand il aperçoit le NON-MOI, il le conçoit d'abord à l'image du MOI ; il lui impose le caractère de cause intentionnelle. Le MOI et le NON-MOI étant ainsi tous deux animés d'intelligence et de volonté, le rapport de réciprocité n'est pas d'abord ce qu'il devient par la suite : il comprend l'action et la réaction de deux forces semblables. Dans ce point de vue, la vie, qui est toujours l'action et la réaction du MOI et du NON-MOI, apparaît comme un combat entre deux intelligences, entre deux forces volontaires et libres. Voyez l'enfant accuser l'intention des objets extérieurs qui s'opposent à son action, et se retourner contre eux avec colère.

Si de la conscience individuelle nous passons à la conscience de l'humanité entière, c'est-à-dire de la psychologie à l'histoire, nous retrouvons les mêmes conceptions primitives. Quelle idée les Grecs se faisaient-ils de la nature extérieure,

et comment concevaient-ils la vie? A leurs yeux, la nature extérieure était libre, intentionnelle; la vie était la lutte entre deux forces animées. La puissance extérieure se réalisait pour eux en dieux, en génies, en démons, etc. Si l'action de la nature était funeste, ils suppliaient cette divinité malfaisante; si elle était salutaire, ils rendaient des actions de grâce à cette divinité propice. C'est ainsi que l'Olympe se peupla de divinités supérieures; c'est ainsi que la terre, l'air, l'eau et le feu reçurent des dieux d'un ordre moins élevé, qui communiquaient directement avec les hommes; c'est ainsi qu'au-dessus des dieux inférieurs et des dieux de l'Olympe, régnait le destin, non pas le destin aveugle comme le hasard, mais un destin intentionnel, marchant à un but précis, inévitable, parce qu'aucune puissance ne pouvait se soustraire à son pouvoir, fatal pour les dieux et pour l'humanité, mais libre en lui-même; n'étant aveugle et sourd que pour les larmes et les sanglots des victimes, mais voyant et comprenant la fin qu'il s'était posée. Le combat contre le destin était donc une lutte d'une intelligence contre une autre intelligence. C'était une guerre facile à comprendre, et qui ne manquait pas de noblesse, même de la part de l'intelligence qui succombait. Chez nous, au contraire, au point de vue réfléchi de l'humanité, la nature extérieure est un ensemble de forces aveugles. Plus de dieux sous l'é-

corce des arbres, dans le mouvement des flots, dans la course des vents, mais des forces purement physiques, qui n'ont point conscience de leur action, et contre lesquelles la lutte serait sans dignité et la colère absurde.

Cherchez dans le drame ancien l'idée que l'antiquité se faisait de la vie : vous verrez que cette vie était elle-même un drame entre deux acteurs qui pouvaient se comprendre, entre deux libertés. Nos critiques modernes, et Schlegel à leur tête, ont défini le drame antique : une lutte de la nature aveugle et fatale contre la liberté. C'est une erreur, il ne peut y avoir d'actions entre deux élémens, dont l'un est sans vie : ce qui est fatal ne lutte pas, et on ne combat pas contre ce qui est fatal. Telle n'est pas l'idée qu'il faut se former de la tragédie antique : elle était pour les Grecs l'école de la vie. Ils avaient prêté à la nature l'intelligence et la liberté, et ils en avaient fait ainsi un personnage dramatique. Mais lorsque la raison est venue arracher la liberté à la nature, détruire cette analogie primitive qui nous fait transporter le MOI dans le NON-MOI, la nature est devenue fatale, le destin s'est appelé hasard. Or, le hasard n'a pas d'intention, il accable sans vouloir accabler : c'est une puissance aveugle, contre laquelle l'homme ne peut lutter avec dignité; le hasard ne peut donc pas être un élément de la tragédie; c'est ce que n'a pas compris Schlegel;

non plus que Werner, dans son œuvre intitulée : *Le Vingt-Quatre février*. Cet auteur met en scène une famille qui, à certain jour marqué, doit commettre un crime ; mais il ne suppose pas de Destin qui veuille ce crime comme chez les Grecs, et contre lequel on puisse s'indigner, lancer l'imprécation, lutter enfin; un hasard incompréhensible plane sur cette destinée ; comme il n'a rien voulu, on ne peut rien lui reprocher, pas plus qu'aux forces inertes de la nature : à l'attraction et à la répulsion. C'est pourquoi la pièce de Werner, qui prétendait donner une idée du système antique, est éminemment moderne. Dans OEdipe, un homme lutte contre le destin, mais ce destin est une force active et volontaire : on peut le maudire comme tout ce qui est intentionnel, on peut faire effort, quoiqu'avec peu d'espérance, pour changer ses résolutions. Les anciens luttaient donc jusqu'à la mort, et ils le pouvaient avec gloire ; nous, au contraire, d'après l'idée que nous nous formons de la nature extérieure, nous ne pouvons que nous résigner, et la résignation n'est pas dramatique.

Tel est donc l'ordre de développement entre tous les élémens de la catégorie de cause : 1° la cause intentionnelle, qui est d'abord transportée du MOI au NON-MOI ; 2° la cause purement efficace, mais aveugle, à laquelle la nature extérieure se trouve définitivement ramenée par le principe de

causalité(1); 3° le rapport entre le MOI et le NON-MOI, qui est d'abord un combat entre deux forces libres, et ensuite un rapport entre la liberté et la fatalité.

Mais la catégorie de causalité n'épuise pas toutes les notions de l'intelligence humaine. Comment de l'idée de cause faire sortir celle du beau, du bien, du saint, etc.? Quelle morale, quelle religion, peut-on faire éclore du rapport entre le MOI et le NON-MOI tel qu'il apparaît, soit chez les anciens, soit chez les modernes? Je combats le NON-MOI : pour quel motif? parce que je crains qu'il ne m'écrase. Je me résigne à son action : pourquoi? parce que je ne puis la changer, car autrement je la modifierais pour mon utilité personnelle. Voilà donc toute la morale réduite à l'intérêt particulier. Cet objet me paraît empreint d'un caractère de beauté : pour quelle raison? Si je suis réduit à la catégorie de causalité, je devrai rechercher l'impression qu'il produit en moi : j'y trouve une sensation agréable; voilà donc la beauté réduite à l'agrément, et l'esthétique ramenée aussi à l'intérêt. Passons à la religion : comme il n'y a dans l'intelligence que deux élémens : 1° la cause intentionnelle finie, que je suis moi-même; 2° la cause aveugle, mais également finie que j'appelle le NON-MOI, il faut que Dieu soit l'une ou l'autre de

(1) Voyez, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE, t. II; dix-neuvième leçon.

ces deux causes, ou le rapport entre l'une et l'autre, et voilà Dieu ramené à la mesure du relatif et du fini. La catégorie de causalité, si elle était seule, rétrécirait donc le champ de l'intelligence humaine; il nous faut en conséquence, pour retrouver tout ce qu'elle nous ravirait, nous réfugier au sein d'une idée plus vaste et plus complète.

Nous avons démontré qu'il n'y avait point de catégorie de cause sans catégorie de substance ou d'être. Ces deux catégories se supposent, se pénètrent : point de phénomène sans substance, de cause sans être, de multiple sans unité, d'événemens sans temps, d'objets sans espace, de relatif sans absolu, de limité sans illimité, en un mot de fini sans infini.

Nous avons distingué deux points de vue, ou plutôt deux momens dans la conception de cause : le moment spontané et le moment réfléchi. Nous aurons la même distinction à faire dans la conception de substance. Le point de vue réfléchi est celui du philosophe; on peut dire que les sciences sont filles de la liberté, puisque l'attention n'est qu'une application de la liberté elle-même; mais avant l'attention ou la réflexion, se développe la vue spontanée. Primitivement, sous le MOI, cause intentionnelle et finie, et sous la nature, cause aveugle, mais également finie, nous concevons un être, non pas positivement infini, mais dont nous ne pouvons assigner les limites,

et qui est à nos yeux plutôt indéfini qu'infini. Mais, à l'aide de la réflexion, tout s'éclaircit et se prononce. Cet être, d'abord si vaguement posé, se distingue nettement des causes finies, et apparaît comme ne pouvant pas avoir de limites, en un mot, comme absolu. La réflexion ne crée rien; elle ne fait qu'éclaircir : l'idée de l'absolu était déjà dans le point de vue spontané ou primitif, mais elle y était enveloppée. C'est parce que l'humanité s'est endormie d'abord dans le point de vue spontané, qu'elle n'a pas dégagé sur-le-champ l'être absolu et infini des formes du MOI et de la nature, et que, s'arrêtant à l'idée de cause, elle s'est fait des religions incomplètes. Quand la réflexion se développe, sous le MOI humain et sous la nature apparaît un être qui les contient tous les deux, et qui n'est lui-même contenu par aucun autre; et ainsi se pose le fondement de la vérité complète et aussi de la véritable religion (1).

Revenons un instant sur nos pas, jetons un coup d'œil sur la route que nous avons déjà parcourue. Nous sommes partis des données actuelles de la conscience humaine, et sur les indications qu'elles nous ont fournies, nous avons essayé de ressaisir l'origine de ces données, c'est-à-dire l'état primitif de l'intelligence. Nous avons constaté que le premier fait de conscience se composait de deux

(1) Voyez FRAGMENS PHILOSOPHIQUES : *Du premier et du dernier fait de conscience*, page 837 et suiv. (première édition).

élémens variables, et d'un troisième aussi réel que les deux autres, mais immuable : c'est-à-dire du MOI, de la nature extérieure, et de l'être universel et absolu. Nous avons dit que la philosophie se plaçait au point de vue réfléchi, et en conséquence débutait par la réflexion; mais que la vie intellectuelle de l'humanité entrait en jeu par la spontanéité, et que la spontanéité et la réflexion ne contenaient ni plus ni moins d'élémens l'une que l'autre. Donnons quelques développemens à cette proposition, et achevons de la démontrer.

Le fait le plus clair et le plus approfondi auquel puisse parvenir la philosophie, c'est-à-dire la réflexion, c'est la conscience immédiate, 1° de deux termes finis : le MOI et la nature extérieure, phénomènes variables, se limitant l'un l'autre; 2° d'un être infini. L'aperception de ce dernier terme rend seule possible l'aperception du fini, comme à son tour la vue du fini est la condition indispensable de la vue de l'infini. Le premier comme le dernier fait de la vie philosophique se partagera toujours pour nous en deux parties : l'une renfermant le MOI et la nature, en un mot, le fini; l'autre comprenant un troisième élément : l'infini ou l'absolu, qui est le fondement et la raison ontologique des deux autres, et qui trouve en eux l'occasion de son apparition dans l'intelligence humaine, ou si l'on veut sa base psychologique. Tout fait intellectuel réfléchi peut donc s'exposer sous

cette formule : pas de fini sans infini, et réciproquement; et dans le sein du fini, pas de MOI sans NON-MOI, pas de NON-MOI sans MOI. Tel est le commencement et la fin de la vie philosophique. Mais avant celle-là est la vie humaine, la vie non distincte, obscure, spontanée. La réflexion présuppose l'existence d'un objet sur lequel tombe la réflexion, et qui par conséquent lui est antérieur (1). Il semble contradictoire qu'un philosophe parle de l'état spontané : car il ne peut le saisir qu'avec l'instrument philosophique, c'est-à-dire avec la réflexion, et la réflexion est destructive de la spontanéité. Mais cette difficulté n'est pas insurmontable : nous pouvons ressaisir le fait spontané par les inductions logiques les plus légitimes; et de plus, nous le retrouvons dans notre mémoire au moment où il expire. Primitivement le MOI, par sa force naturelle, accomplit un acte qu'il n'a ni prévu ni voulu; dans cet acte le MOI ne peut pas ne pas s'apercevoir lui-même, mais il se trouve sans se chercher. Dans l'acte réfléchi, non-seulement le MOI agit, mais il veut agir; il se cherche, il veut s'opposer au NON-MOI; en un mot, il ne se trouve plus seulement, il se pose. Le fait réfléchi contient aperception et liberté, le fait spontané ne comprend que l'aperception seulement. Le MOI, en se trouvant lui-même, trouve aussi la sensation qu'il

(1) Voyez FRAGMENS PHILOSOPHIQUES : *Du premier et du dernier fait de conscience*, page 337 et suiv. (première édition).

n'a pas faite, et par conséquent la nature extérieure, qu'il répute NON-MOI; et il aperçoit le MOI et le NON-MOI comme se limitant l'un par l'autre; enfin il entrevoit un être dans lequel sa pensée se plonge sans y trouver de limite. Remarquons toutefois qu'il n'obtient pas sur-le-champ l'idée précise d'infini ou d'absolu, et que l'être est pour lui d'abord plutôt indéfini qu'infini. Ainsi l'état primitif de l'intelligence ne contient rien de plus que l'état actuel, mais aussi il ne contient rien de moins.

C'est de l'état actuel que je suis parti d'abord: après avoir constaté les élémens qu'il renfermait, j'en ai demandé compte aux écoles du dix-huitième siècle. J'ai dit à l'école de la sensation, qui veut tout faire éclore de l'idée du NON-MOI fini: Il faut d'abord que vous trouviez un moi qui aperçoive cette sensation; de plus il faut que vous fassiez sortir de cette source étroite toutes les connaissances humaines, soit contingentes, soit absolues; il faut enfin qu'à l'aide de votre élément unique vous puissiez former au moins la moindre des pensées, et pour cela constituer l'unité qui est le fond de la proposition la plus vulgaire. Nous avons fait voir que le système de Locke et de Condillac succombait sous le poids de ces trois objections. Me tournant alors vers l'école de Fichte ou l'école du MOI, je lui ai demandé de faire sortir du sein de l'idée du MOI, 1° le NON-MOI fini; 2° l'unité de tout fait de conscience; 3° toutes les connaissances contingentes et

absolues ; ces trois difficultés ont aussi entravé dans sa marche la seconde école exclusive du dix-huitième siècle. Aucune des deux écoles ne répondant aux trois questions que nous leur posons, nous devons nous-mêmes y satisfaire. Or, nous résolvons d'abord la première, en admettant le MOI et le NON-MOI fini comme termes corrélatifs. Quant à l'unité de la pensée qui lie entre eux les trois termes de toute proposition, elle devient possible ou plutôt nécessaire par l'existence de ce troisième élément que nous avons constaté, c'est-à-dire de l'être absolu qui, renfermant dans son sein le MOI et le NON-MOI fini, et formant pour ainsi dire le fond identique de toute chose, un et plusieurs tout à la fois, un par la substance, plusieurs par les phénomènes, s'apparaît à lui-même dans la conscience humaine. L'unité du fait de conscience est donc le reflet de l'unité de l'être absolu (1). Par la conscience et la sensation nous apercevons les phénomènes, par la raison nous saisissons l'être. Qu'on n'aille pas croire toutefois que nous faisons de la raison une faculté susceptible d'action et de repos : la raison est pour nous une simple aperception de l'être ; ce n'est pas une faculté comme la liberté. La liberté est une force individuelle ; la raison est pour ainsi dire le reflet de la vérité ou de l'être dans

(1) Voyez FRAGMENS PHILOSOPHIQUES : *Du premier et du dernier fait de conscience*, page 339, à la fin (première édition).

l'individu. Quand nous disons que la raison révèle l'être, nous ne voulons pas dire que l'être n'existe que par la révélation de la raison : nous parlerions plus philosophiquement en disant que l'être se révèle à la raison, ce qui impliquerait que l'être est antérieur à la raison.

Nous remplissons aussi la troisième condition, c'est-à-dire que nous rendons compte de toutes les connaissances contingentes et absolues : nous constatons que le MOI se connaît comme une force libre, qu'il connaît le NON-MOI comme une force passive ; qu'il prend connaissance aussi des rapports entre le MOI et le NON-MOI, et qu'il acquiert ainsi l'idée de cause. Toutes ces connaissances sont contingentes, parce qu'elles sont relatives à des phénomènes contingens. Mais s'il n'y a pas de phénomène sans être, de propositions possibles sans unité, c'est-à-dire sans la révélation de l'être un et identique, la connaissance contingente elle-même suppose l'être ou l'absolu. Loin donc qu'on puisse tirer l'être absolu de l'idée exclusive du MOI ou de celle du NON-MOI, et expliquer ainsi la connaissance de l'être nécessaire, on doit dire que la connaissance contingente elle-même ne serait pas possible sans l'être et sans la connaissance de l'être, ou si l'on veut de l'absolu.

En reconnaissant la catégorie de l'être au sein de l'intelligence humaine, nous rendons compte de toutes les connaissances contingentes et de

toutes les connaissances absolues. Nous avons donc répondu aux trois objections que les deux écoles exclusives laissaient sans réponse : nous avons posé le MOI et le NON-MOI ; en posant l'unité de l'être, nous avons expliqué l'unité de conscience ; enfin, nous avons trouvé le contingent et l'absolu : la connaissance contingente est devenue possible par la connaissance absolue, et celle-ci par l'existence antérieure de l'être universel et identique. L'être se manifeste sous trois formes : 1°. le vrai, qui comprend la cause comme la substance ; 2° le beau ; 3° le bien. De la catégorie de cause l'esprit humain ne passe pas toujours clairement et explicitement à la catégorie d'être, et de là le paganisme et les fausses philosophies. Mais, quand il est arrivé à la catégorie d'être, il ne peut pas ne pas y renfermer la catégorie de cause, car elle fait partie du vrai ou de l'être. La catégorie de substance est donc plus compréhensive que la catégorie de cause, non pas dans le point de vue obscur et spontané où elles se pénètrent l'une l'autre, mais dans le point de vue réfléchi.

On va sans doute lancer contre cette doctrine l'accusation de mysticisme : nous reviendrons sur tous ces développemens dans les leçons prochaines, et nous espérons démontrer qu'il n'y a rien de mystique dans le système que nous venons d'exposer.

SEPTIÈME LEÇON.

Le MOI, la nature et l'absolu sont les trois élémens de la vie intellectuelle (1). — Divers points de vue des écoles philosophiques : point de vue épicurien, point de vue stoïcien, point de vue platonicien, point de vue chrétien (2). — Différentes sortes de mysticismes qui peuvent naître de ces divers points de vue.

Nous avons dit qu'il ne pouvait y avoir aucune proposition, ou pour mieux dire aucun jugement, car le langage n'est que le reflet de la pensée, sans trois élémens constitutifs : le sujet, l'objet et l'être qui les réunit. En d'autres termes, il n'y a point de pensée sans le moi et le NON-MOI fini, c'est-à-dire sans une dualité phénoménale, et sans une substance infinie qui est leur condition d'existence. Nous avons reconnu que le MOI et le NON-MOI, soit pris séparément, soit pris ensemble, et envisagés dans leurs rapports réciproques, ne peuvent nous donner aucune conception du vrai,

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *préface*, pages xxxviij et xxxix (première édition).

(2) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *religion, mysticisme, stoïcisme*, pages 183-188 (*idem*).

du bien, du beau. Nous avons dit que c'est sous ces dernières formes que nous apparaît l'infini, car nous ne saisissons pas l'infini en lui-même. Le MOI, le NON-MOI et l'être absolu, tels sont donc les élémens de la vie intellectuelle. La combinaison diverse, le mélange plus ou moins complet de ces trois élémens, aux différentes époques de la philosophie, nous donnera la vie intellectuelle telle qu'elle a été conçue par les différentes écoles. Nous obtiendrons ainsi quatre points de vue différens de la vie humaine.

Si nous n'envisageons que les deux élémens variables de la vie, le MOI et le NON-MOI, négligeant l'être ou l'absolu, dès lors toute la vie est dans le relatif, dans le rapport du MOI avec la nature : rien n'est vrai, rien n'est bien, rien n'est beau absolument; il n'y a pour l'homme que le probable, l'utile et l'agréable; la vie est bornée au point de vue terrestre, ou si l'on veut au point de vue d'Épicure.

Si l'on reconnaît que le vrai, le bien, le beau, nous sont donnés dans le MOI et le NON-MOI, mais qu'ils n'en tirent pas leur origine, on porte déjà ses regards hors des limites de la vie terrestre. Mais si l'on s'arrête à ces formes sans pénétrer jusqu'à leur fond commun, on n'est pas encore en possession de la vie intellectuelle tout entière. On s'est placé au-dessus du point de vue terrestre, mais on n'est pas encore parvenu au point de vue

divin. Si de plus on confond le vrai et le beau dans le bien, on arrive au point de vue stoïque. Les stoïciens ne voulaient point qu'on s'occupât du vrai, cherché par les autres philosophes, du beau, réalisé par les poëtes et les artistes : le véritable artiste, le véritable philosophe, c'était pour eux l'homme de bien. Les stoïciens ne dérivaient le bien ni du MOI ni du NON-MOI, mais ils ne le rattachaient pas à l'être ou à l'infini : ils étaient au-dessus du point de vue terrestre, mais ils auraient pu s'élever plus haut encore.

Supposons donc qu'après avoir reconnu que ce n'est ni du monde extérieur ni du MOI que nous viennent les idées du vrai, du bien, du beau, une philosophie plus élevée les rapporte à leur principe légitime, c'est-à-dire à la substance absolue dont elles sont les manifestations : nous aurons le point de vue platonicien. Platon, comme Épicure, reconnaît que le vraisemblable, l'utile et l'agréable sont des modifications du MOI et du NON-MOI ; comme les stoïciens, il reconnaît les trois formes éternelles, du vrai, du beau et du bien ; mais il n'enferme pas les deux premières dans les limites de la troisième, et, de plus, il remonte jusqu'à l'être absolu, qui se révèle à nous par les trois idées absolues. Ces trois idées, suivant Platon, se concentrent en une sorte d'unité, qu'il appelle λόγος. Ce λόγος n'existe pas par lui-même, mais seulement dans son rapport avec la sub-

stance absolue, dont il est la manifestation ou la forme visible, et il sert de médiateur entre l'homme et Dieu. C'est un pont jeté sur l'abîme qui sépare le MOI phénoménal de l'être substantiel, le fini de l'infini.

Le point de vue platonicien contient les précédens, et il y ajoute; mais il n'embrasse pas encore toute la vie humaine. Platon, qui s'est élevé aux plus sublimes hauteurs de la métaphysique, ne compose la vie que de raison pure. il n'aperçoit pas cette autre partie de l'homme, le sentiment, qui est le satellite fidèle de la raison. Ainsi tombe de lui-même le reproche fait à ce philosophe de se plonger trop avant dans le mysticisme, puisqu'il se renferme obstinément dans la lumière de la pure raison.

Il faut donc essayer de parvenir à un point de vue plus complet encore. C'est la raison, et la raison seule qui conçoit le vrai, le beau et le bien, et sous ces images, elle conçoit Dieu, qu'elle ne pourrait envisager face à face sans en être éblouie. Par une loi de la nature humaine, en même temps que la raison conçoit l'une de ces idées, au jugement sévère et froid de la raison vient se joindre un sentiment agréable, qui se change en un sentiment contraire dès que la raison saisit le contraire du vrai, du beau et du bien. Ainsi le beau et le laid, conceptions absolues de la raison, sont toujours accompagnés de

plaisir ou de peine, sentiment purement subjectif. Qu'un acte conforme à la loi du devoir s'accomplisse sous nos yeux, non-seulement nous portons un jugement à ce sujet, mais encore nous éprouvons une émotion agréable. Si l'acte est notre ouvrage, le plaisir est plus vif. Il en est de même quand nous saisissons le vrai : outre le jugement qui nous avertit de notre découverte, nous ressentons une douce émotion, à laquelle nous pouvons reconnaître que nous sommes dans le champ de la vérité. Plus le beau est fidèlement reproduit, plus le bien était difficile à réaliser, plus la vérité a coûté de peine, plus le sentiment de plaisir est profond ; mais tel est le rapport de la sensibilité et de la raison, que même à la vue de la beauté la plus vulgaire, de la bonne action la plus facile, et de la vérité la plus simple, la sensibilité morale reçoit d'une manière immanquable le contre-coup de la raison.

J'appelle du nom général d'amour et de haine les phénomènes de la sensibilité. Ces phénomènes s'accomplissent à propos de toutes les conceptions intellectuelles, même à propos des connaissances contingentes. La sensibilité est une force d'expansion ou une force de concentration. Ainsi que son nom même l'indique, la force d'expansion a pour but le monde extérieur : à la vue d'un objet agréable, je sens aussitôt naître en moi le phénomène du désir, et le désir est un be-

soin si vif, qu'il ne peut quelquefois se satisfaire que par le mélange le plus intime du MOI et du NON-MOI. Ce besoin de l'union est une loi sous laquelle tombent tous les objets du désir, soit animés, soit inanimés.

La force de concentration est à la fois semblable et opposée à la première : elle lui ressemble, parce qu'elle cherche à s'assimiler l'objet extérieur ; mais elle en diffère en ce que, partant du MOI comme la force d'expansion, elle revient sur le MOI. Dans le désir, c'est nous que nous voulons assimiler au NON-MOI : nous nous oublions nous-mêmes ; plus le désir est énergique, plus l'oubli de soi-même est parfait. Cet entier oubli de soi a été pris par quelques philosophes pour le dévoûment dans toute sa pureté, et a donné naissance à une doctrine qu'on peut appeler le mysticisme du matérialisme. Dans la concentration, au contraire, c'est le NON-MOI que nous voulons assimiler au MOI ; cette tendance tombe sous l'œil de la conscience, elle n'est ni aveugle ni fatale : nous voyons que le MOI est notre but ; il y a personnalité dans l'expansion comme dans la concentration ; mais c'est la dernière que j'appellerais plus particulièrement égoïsme. La force de concentration, c'est le MOI revenant sur lui-même ; la force d'expansion, c'est le MOI se répandant sur les objets extérieurs.

C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'on s'est trompé si long-temps et qu'on se

trompe encore sur la nature de la pitié. On a dit tour à tour qu'elle était concentration et expansion : elle est l'une et l'autre à la fois. Quand je soulage un malheureux, le mouvement qui m'entraîne peut être expansif; dans ce cas, le MOI fait cesser la sensation désagréable qu'il éprouvait; mais ce n'est pas là le but qu'il s'était proposé : si je n'ai pour objet, dans le secours que je donne, que de me soulager moi-même, je sais que j'obéis à la force de concentration, et alors je suis égoïste. Le MOI est toujours mêlé dans les mouvemens sensibles; mais c'est tantôt sans le savoir, et tantôt en le sachant : dans l'expansion, le MOI s'ignore, et le désir est presque désintéressé; dans la concentration, le MOI se connaît et se cherche, et l'égoïsme se déclare.

L'amour est tout entier avec son ivresse et sa frénésie dans la force d'expansion; il peut être aussi tout entier dans le retour du MOI sur lui-même, mais alors il est mêlé de haine : le MOI revient sur lui-même, parce qu'il n'a pu se reposer sur le NON-MOI : il se détourne du NON-MOI; or, se détourner, c'est haïr, aller vers quelque chose, c'est aimer. Ainsi, dans la concentration, il y a amour et haine.

Après s'être déployée dans les limites du MOI et du NON-MOI fini, la sensibilité s'attache à leur rapport. Mais jusque-là l'amour et la haine sont purement relatifs; ils ne sortent pas du point

de vue terrestre. Ils en peuvent sortir, cependant, parce que la sensibilité est au service de la raison, qui nous donne les idées absolues de vrai, de bien et de beau : ici nous touchons à l'amour pur. En effet, quand on passe des idées absolues à l'être qui les soutient, de la forme à la substance, du reflet à la lumière, de l'extérieur du temple au sanctuaire, où habite toute vérité, toute bonté et toute beauté, l'amour change d'objet : ce n'est plus l'idée que nous aimons, c'est l'être, et ici expire la haine. L'idée est double : elle contient le vrai et le faux, le beau et le laid, le bien et le mal ; elle donne lieu à deux sentimens contraires ; l'être est unique : il ne peut susciter qu'un seul sentiment. Ce dernier point de vue de la vie est le point de vue chrétien. Platon avait embrassé la vie humaine dans sa totalité rationnelle ; les chrétiens, ainsi que Platon, ont reconnu le vrai, le beau et le bien, et ont rapporté ces trois idées à l'être absolu ; mais ce que n'avait pas fait Platon, ils ont ajouté à la raison qui saisit Dieu et ses formes, la sensibilité qui s'émeut de joie et d'amour.

La vie humaine s'est donc présentée à nous sous quatre points de vue différens. Premièrement, la vie rationnelle s'est renfermée dans le cercle du MOI et du NON-MOI, et la vie sensible, qui est parallèle à la première, a enfanté l'amour du MOI et du NON-MOI, ainsi que la haine qui se manifeste par le mouvement de concentration :

c'était là le point de vue terrestre ou le point de vue épicurien.

Secondement, l'homme s'est élevé à la conception du bien, dans lequel il a renfermé le beau et le vrai; mais sans rapporter aucune de ces trois idées à leur fond commun, et sans développer ni haine ni amour : c'est le point de vue stoïcien.

Troisièmement, l'homme passé des trois idées rationnelles à la conception de l'être absolu ; mais, arrivé au plus haut développement de la raison, il a oublié d'y joindre l'amour : c'est le point de vue platonicien.

Quatrièmement enfin, l'amour s'est joint à la raison, et l'on a obtenu l'idée complète de la vie : c'est le point de vue chrétien.

C'est pour avoir mal saisi ces différens points de vue qu'on s'est plongé dans le mysticisme, dont nous aurons à présenter plus tard la réfutation. Toutes les catégories ayant été réduites par nous à celles du phénomène et de l'être, nous présenterons l'histoire du mysticisme dans ses rapports avec ces deux idées, et nous aurons ainsi à examiner le mysticisme *phénoménal* et le mysticisme *substentiel*, ainsi que les sous-divisions auxquelles l'un et l'autre peuvent donner lieu. Nous espérons montrer que la théorie complète de la vie, telle que nous l'avons présentée, ne rentre dans aucun de ces mysticismes. On s'est séparé de

toute doctrine mystique lorsqu'on a posé, comme nous l'avons fait, que ce n'est pas la raison qui dérive du sentiment, mais le sentiment qui dérive de la raison.

HUITIÈME LEÇON.

La sensibilité joue le principal rôle dans tous les mysticismes. — Théorie de la sensibilité. — Parallélisme de la vie intellectuelle et de la vie sensible. — Vie réfléchie, vie spontanée.

Avant d'aborder la longue et difficile histoire du mysticisme, nous avons besoin de nous étendre sur l'analyse de la sensibilité, qui joue un si grand rôle dans toutes les théories mystiques. Nous avons dit que la sensibilité est parallèle à l'intelligence : tous nos jugemens se réfléchissent dans nos sentimens; et autant il y a de points de vue différens dans la vie intellectuelle, autant il s'en trouve dans la vie sensible. Ce qui fait la difficulté des recherches philosophiques, c'est la complexité des faits humains, complexité qu'il faut pourtant résoudre si l'on veut saisir ces faits avec clarté. Tout nous est donné à la fois; il faut donc dissoudre par l'abstraction ce qui est composé dans la nature, et le problème que nous devons nous proposer, c'est de séparer sans détruire, d'observer les détails,

sans perdre de vue l'ensemble et le jeu simultané de toutes les parties. L'intelligence et la sensibilité sont unies dans la réalité; il faut que nous les divisions, si nous voulons les connaître; il faut morceler la vie pour l'étudier. Nous avons présenté d'abord le tableau de la vie intellectuelle toute seule, et nous l'avons fait saisir dans son double mouvement : le mouvement spontané et le mouvement réfléchi. Le MOI n'est d'abord qu'une force de développement, qui se déploie pour ainsi dire en ligne droite, apercevant involontairement et confusément son action. Mais avec la faculté de penser, il a aussi celle de vouloir, c'est-à-dire la liberté de revenir sur lui-même, et de considérer sa pensée par la réflexion. Spontanéité, activité pure, conscience; liberté, activité volontaire, réflexion, telles sont les deux grandes formes de l'intelligence; l'une n'est pas l'autre, mais la seconde sort de la première : tout ce qui est dans le réfléchi se trouve dans le spontané. L'homme a beau faire reculer devant sa liberté les bornes des sciences humaines; jamais il ne dépassera les limites du premier acte vital, du premier fait spontané. Il s'arrête à la borne infranchissable des élémens contenus dans la spontanéité. En un mot, l'homme ne voit ultérieurement que ce qu'il a vu primitivement, mais la vue libre est claire et distincte, la vue spontanée est obscure et confuse. Le point de vue le plus élevé de la vie intellectuelle est la connaissance du rapport

qui rattache les idées absolues à l'être infini, c'est-à-dire à la source et au fondement de toute vérité, c'est la conception de l'être infini, par delà ses formes absolues. L'infini ou l'être est cet inconnu au delà duquel la pensée ne conçoit et ne cherche rien. La pensée ne peut ni comprendre ni imaginer l'être lui-même, mais en deçà de l'infini sont les formes sous lesquelles il se révèle : ces formes sont les idées du vrai, du beau, du bien. La raison humaine atteint et conçoit ces idées ; lorsqu'en les apercevant elle reconnaît qu'elle ne les constitue pas, lorsqu'elle ne s'arrête pas à ces formes visibles, mais les rattache à l'être invisible et infini, qui est leur fondement, elle touche la dernière limite de la vie intellectuelle ; elle est arrivée au plus haut point de la vie réfléchie. Mais entre les idées de beauté, de vérité, de vertu, et l'être qui en est la substance, s'ouvre un abîme infranchissable ; car cette substance ne peut être conçue par la raison, qui conçoit seulement la nécessité de son existence. Elle sait qu'au delà de cet abîme réside l'être absolu et infini, qui est la source et le fondement de toute chose, parce qu'il faut nécessairement que le beau, le vrai et le bien aient une origine et une base ; mais c'est là tout ce qu'elle en sait. Ainsi, la raison humaine ne peut comprendre l'être infini : elle n'en connaît que les formes pour ainsi dire visibles. Le dernier point de vue de la réflexion est donc que la raison sache qu'elle ne constitue pas le beau, le vrai et le bien en les

apercevant, que ce n'est pas l'homme qui crée la vérité absolue, le type idéal et éternel du beau, la loi souveraine du devoir; mais que si ces trois idées sont immuables, c'est parce qu'elles sont le reflet de l'être immuable, éternel, universel, infini. Rappelez-vous maintenant qu'il ne peut y avoir dans ce point de vue élevé de la réflexion, rien qui ne se retrouve en germe au début de la spontanéité; que le point de vue primitif et le point de vue ultérieur sont entièrement semblables, quant à leurs élémens, et que la seule différence qui existe entre les deux extrémités, c'est que l'une est claire, tandis que l'autre est obscure. Que trouvons-nous dans le dernier point de vue réfléchi? l'idée du MOI, du NON-MOI et de l'être absolu. Or, nous avons vu qu'il ne pouvait pas se trouver un élément de moins dans le premier point de vue spontané; car la pensée la plus vague contient un sujet, un objet, et une idée indéterminée de l'être.

Entre le dernier terme de la réflexion et la spontanéité sont des points de vue réfléchis intermédiaires : le premier est le point de vue du MOI, du NON-MOI, et des rapports qui les unissent ou les séparent, rapports qui forment les lois de la pensée et les lois de la nature; le second point de vue est celui où, après nous être élevés au-dessus du contingent, nous concevons le bien, le beau et le vrai, comme indépendans du MOI et du NON-MOI; le troisième, qui est le dernier degré

de la réflexion, rapporte ces idées absolues à leur origine dernière et fondamentale, à l'être infini. Tout ce qui est dans l'intelligence se retrouve dans la sensibilité : on peut aussi diviser en deux époques l'exercice de cette dernière : l'époque spontanée et l'époque réfléchie ; et celle-ci, en trois momens parallèles aux trois momens de la vie intellectuelle réfléchie. De même que pour l'intelligence, il n'y aura rien dans la sensibilité réfléchie qui n'ait été d'abord dans la sensibilité spontanée.

Le dernier point de vue réfléchi de l'intelligence comprend l'idée du MOI et du NON-MOI, et la conception du vrai, du beau et du bien, rapportés à l'être absolu : le point de vue sensible parallèle développe des sentimens appropriés à chacune de ces phases. Dans le point de vue intellectuel, je suis, et quelque chose existe hors de moi, puis, par un jugement de la raison, j'aperçois le bien, le vrai, le beau, et je les rapporte à leur origine première et substantielle. Dans le point de vue sensible, je suis heureux d'être : un sentiment délicieux s'attache à la conscience de mon individualité; le NON-MOI m'est agréable ou désagréable ; la conception du bien, du beau et du vrai est toujours accompagnée de plaisir, et la conception contraire produit toujours un sentiment de peine. L'intelligence, avons-nous dit, ne s'arrête pas aux idées absolues, elle aspire à la substance absolue. Nous savons

que le MOI est un phénomène périssable, que souvent il vient à défaillir; que le NON-MOI est instable et varie perpétuellement; que les idées du beau, du vrai et du bien cessent d'exister, lorsque nous n'existons plus nous-mêmes, et nous sentons le besoin d'un fondement qui ne périsse pas : nous nous élevons jusqu'à l'être où l'intelligence se repose en paix, et fait éprouver à la sensibilité le ravissement le plus durable. Le sentiment de plaisir, attaché à l'existence du MOI, est agité, parce que le MOI est borné et périssable : la jouissance causée par le côté agréable du NON-MOI est mêlée de regret et de crainte, parce que le NON-MOI est variable et borné, et parce que nous ne pouvons pas ne pas en recevoir quelque mal. L'émotion, suscitée par la vérité, la beauté, la vertu, est plus calme à la fois et plus vive; mais toutes les sources de la sensibilité ne viennent à s'ouvrir que si nous arrivons jusqu'à l'idée de la substance, de l'inconnu au delà duquel il n'y a rien. Là est le calme absolu, le repos sans agitation, la joie sans mélange de peine. Mais nous ne faisons qu'entrevoir ces délices; car, ainsi que nous l'avons dit, nous ne comprenons pas l'être lui-même, et nous ne concevons que la nécessité de son existence.

Nous venons de voir l'intelligence réfléchie accompagnée d'un développement parallèle de la sensibilité : l'intelligence spontanée nous offrira le

même spectacle. Qu'avons-nous trouvé dans le premier point de vue intellectuel? le MOI, le NON-MOI, et la conception vague de l'être. De même dans le premier mouvement de la sensibilité, un plaisir confus et indéterminé s'attache à chacun de ces trois termes. Ainsi, l'enfant est satisfait d'exister; le monde extérieur lui agrée ou lui déplaît : l'enfant sourit ou pleure aux objets de la nature, et le sentiment agréable de l'être en général traverse, quoique d'une manière fugitive, sa frêle organisation. Tel est le point de vue primitif sensible dans son parallélisme avec le point de vue primitif intellectuel. Pour mieux constater le progrès parallèle de la raison et de la sensibilité, reprenons les points intermédiaires qui se trouvent sur la route, depuis le premier éveil spontané, jusqu'au terme final de la réflexion.

Le vrai, le bien et le beau ne sont que des formes de l'infini : qu'aimons-nous donc en aimant la vérité, la beauté et la vertu? nous aimons l'infini lui-même. L'amour de la substance infinie est caché sous l'amour de ses formes. C'est si bien l'infini lui-même qui vous charme dans le beau, le bien et le vrai, que ces manifestations ne vous suffisent pas. L'artiste languit à la vue de ses chefs-d'œuvre : il aspire à s'élever plus haut. L'homme de bien et le philosophe se dégoûtent de leurs vertus et de leurs vérités imparfaites. Tant que l'infini n'est pas atteint, l'amour n'est

pas satisfait. La vérité est un intermédiaire qui sépare le philosophe de l'être absolu, comme la nature extérieure est un obstacle qui sépare l'enfant de l'être des êtres; mais c'est à la substance infinie que tend le philosophe à travers la vérité; de même c'est à la substance infinie que l'enfant aspire, sans le savoir, à travers les phénomènes de la nature. L'enfant ne s'élève pas de prime-abord aux idées de beauté, de vertu et de vérité; il s'attache aux formes sensibles; il s'arrête au monde extérieur, qu'il prend pour l'Être lui-même; il sourit à la nature; il se joue sur le sein de sa nourrice qui le regarde avec compassion et le laisse dans cette heureuse ignorance. Mais bientôt ce monde extérieur ne peut contenter ses désirs: la rose qu'il a aimée lui devient indifférente ou lui déplaît; il l'effeuille, la sème sous ses pieds, et court à d'autres plaisirs; il espère trouver dans cette nature, infinie à ses yeux, quelque bien où se reposera son amour. Mais la réflexion arrive, elle détruit ses illusions et son innocente espérance: il comprend que la nature ne peut pas lui donner ce qu'elle n'a pas, et qu'elle n'est point ce qu'il désire; il la dépasse; il tend volontairement au même but vers lequel l'entraînait une tendance spontanée; sa fin est la même, mais il l'ignorait tout à l'heure, et maintenant il la connaît. L'amour dans l'enfant est pur parce qu'il est spontané; il se répand tout entier 6

l'objet agréable; sa sensibilité ne se partage pas : elle se déverse sur le NON-MOI, sans retour sur le MOI. La sensibilité spontanée ne se divise pas en expansion et en concentration : cette division ne s'accomplit que dans le point de vue réfléchi. Ainsi l'enfant aime l'objet extérieur sans s'aimer lui-même : c'est l'amour désintéressé; mais ce n'est pas le dévoûment, car on ne se dévoue pas quand on s'ignore. L'amour innocent, tant qu'il se méconnaît lui-même, perd son innocence, quand il commence à se connaître. Dès que la réflexion prend naissance, la force sensible se divise, et une moitié revient sur le MOI : il y a concentration. L'amour de l'objet extérieur s'affaiblit ou s'envole; tel est le sens de la poétique fable de Psyché. Tant que Psyché ne connut pas son céleste amant, sa joie fut innocente et vive; mais dès qu'elle approcha sa lampe, l'Amour s'envola, et son bonheur se perdit avec son innocence. En passant de la spontanéité à la réflexion, l'amour cesse d'être un, et par conséquent d'être pur : le MOI, qui se négligeait lui-même dans la spontanéité, se prend, dans la réflexion, pour l'un des termes de son amour. La réflexion enfante l'égoïsme, mais elle peut enfanter aussi le dévoûment. A peine sommes-nous arrivés à ce premier degré de la réflexion où le MOI revient sur lui-même, que nous le franchissons, et nous élevons à l'amour du beau, du bien et du

vrai : la sensibilité reprend ici une partie de sa pureté et de sa vivacité première. Ce second degré est franchi encore, et nous arrivons au troisième aspect de la réflexion, à l'amour de l'être infini. Mais, à ce dernier terme, l'amour n'a pas d'autre but qu'à son origine; car c'était l'infini qu'il cherchait d'abord sans le savoir. A travers les formes finies, l'enfant déjà poursuivait l'infini; à travers le MOI et le NON-MOI, la réflexion poursuit les idées absolues, et à travers les idées elles-mêmes, elle aspire à la substance infinie. La vie intellectuelle et la vie sensible ne sont donc qu'une marche vers l'infini. La raison conçoit l'infini dans le fini; l'amour tend à l'infini par le fini. La raison et l'amour sont les deux grandes formes de la vie humaine : quand la vie s'arrête au sein de la spontanéité, elle est belle et pure; quand elle arrive sur le seuil de la réflexion, elle se dégrade, si elle ne passe sur-le-champ à la conception de l'idéal, et de la conception de l'idéal à celle de la substance infinie. Arrivée à ce terme, elle reprend sa pureté et sa beauté première.

Comme l'amour et la raison constituent la vie humaine, ils constituent aussi la religion et l'art, qui sont les expressions de cette vie. Je m'explique : la raison conçoit l'infini; l'amour aspire à l'infini : qu'y a-t-il de plus dans la religion? Là où il n'existe ni conception, ni amour de l'infini, il n'y a pas de religion. L'art n'est-il pas aussi de l'amour et de

la raison, et ne passe-t-il pas par les mêmes vicissitudes que la vie humaine? Lorsque l'art exprime le point de vue spontané, il est gracieux et pur; lorsqu'il arrive à la réflexion, il se dégrade, s'il prend pour objet le MOI humain ou le NON-MOI fini, et s'il ne se hâte d'arriver à l'idéal, et par delà l'idéal à l'infini, qui en est le soutien. L'art est donc en harmonie avec la religion : la religion est un regard vers l'infini du sein du fini, et l'art une reproduction de l'infini par le fini. Telle fut sa mission en Grèce et en Italie. Dans les temps modernes, en France et en Angleterre, l'art s'est abaissé en ne représentant que le fini. En Allemagne, il s'est égaré et comme perdu dans l'espace, en essayant de représenter l'infini par des formes infinies elles-mêmes; mais l'infini ne peut se manifester que par des formes déterminées. La religion peut commettre les mêmes fautes : si elle s'enferme dans le fini, elle est terrestre; si elle rejette toutes les formes déterminées, elle tombe dans l'extase.

En résumé, la raison et l'amour sont les deux élémens de la vie humaine; il ne faut pas absorber la raison dans l'amour : ce serait détruire le fondement de la vie intellectuelle; ce serait se faire une fausse religion, une fausse vertu, et se mettre dans l'impossibilité d'être un vrai philosophe et un grand artiste. L'amour étant la passion doit rester soumis aux ordres de la raison : le talent, c'est

la passion sous la discipline de la raison ; une juste proportion d'amour et d'intelligence constitue l'enthousiasme ; mais il ne faut pas perdre de vue qu'il n'est pas donné à l'homme de reproduire l'infini ailleurs que dans le fini. La poésie est le premier de tous les arts, parce qu'elle représente le mieux l'infini ; mais elle est enfermée comme tous les autres dans des formes déterminées, et Lessing a pu comparer Homère au plus habile des sculpteurs.

NEUVIÈME LEÇON.

Histoire des différens mysticismes. — Mysticisme relatif aux phénomènes, envisagé dans l'individu et dans l'humanité. — Personnification de la nature extérieure. — Paganisme. — Invocation, évocation, théurgie, cabbale.

La théorie que nous avons exposée dans les leçons précédentes pourrait, à des yeux inattentifs, paraître entachée de mysticisme. Nous avons annoncé que, pour la délivrer de ce reproche, nous la mettrions en regard des différentes doctrines mystiques qui ont obscurci la lumière de la philosophie : telle est la tâche que nous allons entreprendre. Nous essaierons d'exposer tous les genres de mysticisme, de parcourir non-seulement les formes qu'il a présentées jusqu'ici, mais toutes celles qu'il peut revêtir, afin de connaître non-seulement ses erreurs réelles, mais encore toutes ses erreurs possibles.

Nous avons tenté de réduire les élémens de la pensée humaine à deux idées principales : nous

nous sommes crus fondés à dire que tous les principes de nos connaissances ne comprennent que deux classes : 1° les idées relatives à la cause ; 2° les idées relatives à la substance. De réduction en réduction, nous avons ramené la substance à l'être, et la cause aux phénomènes. L'être a été défini le terme au delà duquel l'esprit ne peut plus rien concevoir : il a sa raison dernière en lui-même, car autrement il retomberait dans la classe des phénomènes, qui laissent toujours supposer quelque chose au delà d'eux-mêmes. Nous sommes donc revenus à la distinction vulgaire de l'être et de ses manifestations. Il est vrai qu'il y a des phénomènes plus persistans que les autres, et qui, affectant une apparence de perpétuité, pourraient se confondre avec l'être substantiel; mais on les voit à la fin défaillir à leur tour, ou du moins on conçoit la possibilité de leur défaillance : ce ne sont donc que des phénomènes plus ou moins permanens au delà desquels réside l'être véritable, ou la vraie substance.

Si la raison n'a que deux formes, le mysticisme ne peut se diviser aussi qu'en deux classes correspondantes aux deux grandes classes de nos idées : nous aurons d'une part le mysticisme relatif aux phénomènes, et de l'autre le mysticisme relatif à la substance.

Nous avons déjà dit que jamais la substance n'est donnée à l'homme indépendamment du

phénomène, et que jamais l'idée de phénomène n'est vide de l'idée de substance : quand donc je divise le mysticisme en deux classes, il ne faut pas croire qu'il y ait un mysticisme *substantiel* sans mélange de mysticisme *phénoménal*, ou réciproquement : les deux mysticismes sont simultanés, comme les idées de phénomène et de substance. Toutefois, dans le point de vue réfléchi, l'attention, qui divise, appuie plus ou moins fortement sur l'une ou l'autre des deux idées, et quoiqu'elle aperçoive simultanément le phénomène et l'être, elle se préoccupe plus vivement d'abord du phénomène. De même, quoique les deux mysticismes se pénètrent l'un l'autre, le mysticisme phénoménal paraît d'abord l'emporter. C'est donc par celui-ci que nous devons commencer notre étude.

Qu'est-ce que le mysticisme phénoménal? quelle est sa nature, son point de départ, et son terme? quelle est son histoire dans l'individu et dans l'humanité? Commençons d'abord par le chercher dans la psychologie individuelle. Il repose sur une illusion primitive, sur une loi de la nature humaine que l'on convertit en loi nécessaire, et sur une fiction de l'imagination. Je suis MOI, je suis indivisible, je ne suis MOI qu'à ce titre que je ne suis pas NON-MOI : cette assertion est presque puérile, et cependant elle a été contestée, car on a voulu faire le MOI avec le NON-MOI, l'unité avec la

multiplicité. La nature du MOI est l'indivisibilité, et sa forme la liberté : le caractère par lequel je me distingue de toute la nature extérieure, c'est la liberté; si je cessais d'être libre, je pourrais, jusqu'à un certain point, me confondre avec les données de mes sensations; car la conscience est, comme toutes nos facultés, sujette à l'erreur; mais la liberté c'est le MOI, cause libre intentionnelle et finale. Maintenant, quand le MOI passe à la connaissance du NON-MOI, il fait une transformation, c'est-à-dire qu'il prête au NON-MOI la liberté qui constitue le MOI lui-même. Ce n'est pas là une loi nécessaire, mais c'est un principe de notre constitution intellectuelle. Je ne suis MOI qu'en tant que je suis libre; et comme en passant à ce qui n'est pas MOI, je ne m'abandonne pas moi-même, il arrive que je me place sous le NON-MOI. Je suis libre, et le NON-MOI ne l'est pas, mais je le fais à mon image, et je dis : NON-MOI, cause libre, intentionnelle et finale. Cette erreur a deux racines : 1o le MOI ne peut s'abjurer tout à coup lui-même, passer nettement et subitement au NON-MOI; oublier ses formes pour contempler uniquement des formes étrangères. L'âme va facilement du même au même; mais le passage brusque du dissemblable au dissemblable, du libre au fatal, de la causalité intentionnelle à la causalité aveugle, dépasse ses forces bornées : par faiblesse elle fait le NON-MOI semblable à elle-même. 2o Pour peu que le MOI n'observe pas bien com-

ment il arrive à l'idée du NON-MOI, il croit celui-ci une création de lui-même, et c'est ainsi que Fichte n'a vu dans le NON-MOI qu'une production du MOI. Quelques philosophes ont nommé loi nécessaire cette loi d'induction, par laquelle on dépose dans la nature extérieure ce qu'on emprunte à la nature intime : nous ne pouvons reconnaître ici qu'une loi de notre organisation, et en conséquence une loi variable, qui donne tantôt la vérité tantôt l'erreur. Toute loi de la nature humaine est subjective, contingente; avec elle je ne puis rien conclure à l'extérieur, car elle n'est pas un juge absolu qui plane au-dessus du MOI et du NON-MOI, et qui prononce souverainement sur la vérité. C'est une pure croyance : assez souvent elle n'est qu'une illusion naturelle; si elle nous mène à la vérité, c'est un heureux effet de notre nature, mais qui ne présente aucun caractère de nécessité.

Suivons maintenant le mysticisme phénoménal dans l'histoire de l'humanité. Le premier âge du mysticisme phénoménal, dans l'humanité, c'est le paganisme. Le paganisme repose sur l'illusion que nous venons d'analyser; voici à quels termes on peut ramener cette fausse religion : je suis une cause libre, il y a un NON-MOI qui limite ma liberté; je le crois cause libre, intentionnelle, finale; il peut me servir ou me nuire, indépendamment de ma volonté; il m'est donc supérieur. De là résulte une impression de terreur qui se mêle à l'amour. C'est cette crainte que

les latins ont exprimée par *vereor* et les grecs par *αἰδέομαι*, et sous ce point de vue j'adopte le vers de Lucrèce :

Primus in orbe deos fecit timor.

Des causes extérieures plus fortes que l'homme, bienfaisantes ou malfaisantes, et la manifestation visible de ces causes, voilà le paganisme ancien. M. Quatremère-de-Quincy a essayé de montrer que le paganisme grec n'était pas originaire de la Grèce, mais issu de l'Égypte. Les Égyptiens, dans son opinion, avaient conçu la substance unique : ils avaient vu, dans les causes naturelles, des manifestations de cette substance, et ils les avaient représentées par des signes abstraits, qui sont les hiéroglyphes. Les Grecs, héritiers de ces signes géométriques, leur substituèrent les formes humaines, qu'ils employèrent comme personnifications des causes naturelles; mais les Grecs n'avaient pris eux-mêmes les causes naturelles et les dieux du paganisme que pour des manifestations de l'être infini et caché. Nous pensons, quant à nous, que l'homme a dû ne pas distinguer d'abord nettement la substance pure et absolue, mais se préoccuper des phénomènes. Je considère donc le paganisme comme un panthéisme matériel ou phénoménal; sa racine est dans l'illusion qui nous fait apercevoir le NON-MOI revêtu des formes du

MOI. Poursuivons les conséquences de cette illusion. Il y a des causes supérieures à moi; or, je suis accessible à la pitié; je puis changer mes résolutions quand je me laisse attendrir; par conséquent, les causes extérieures, conçues semblables à moi, pourront aussi m'épargner si j'émeus leur pitié; et comme je prie mes semblables de changer ceux de leurs desseins qui me sont contraires, je puis de même prier les dieux. De là l'idée de là prière, sous une forme déterminée, à certaine heure, en certains lieux; de là les rites et les cultes; de là l'invocation. C'est ici que s'arrête le paganisme grec.

Mais on a voulu aller, et on est allé plus loin: ici nous entrons dans le second âge du mysticisme phénoménal. Les dieux et les démons, qui présidaient aux mouvemens des astres et aux phénomènes terrestres, n'étaient pas aperçus par les hommes; or, nous avons démontré que l'esprit aspire sans cesse à traverser le phénomène, à se placer face à face avec ce qui est caché derrière. On ne se contente donc plus de prier et d'invoquer les dieux, on veut les voir, on les évoque, et de *l'invocation* on passe à *l'évocation*. La Grèce antique a été exempte de ce second mysticisme: il a pris naissance dans Alexandrie, où il se composa du mélange de la philosophie de Zoroastre avec les religions sabéenne, hébraïque et essénienne, et avec les restes du paga-

nisme et du platonisme dégénéré. C'est de ce concours que s'est formée une secte de théurgie et de magie, qu'il ne faut pas confondre avec l'Alexandrinisme proprement dit, système plus vaste, dont le mysticisme ne fut qu'une branche. La secte théurgique naquit du désespoir de la religion expirante : un culte nouveau éclatait par des miracles ; le paganisme voulut aussi avoir les siens. Des hommes se vantèrent de faire comparaître la Divinité devant d'autres hommes : on eut des démons à soi, sous ses ordres ; on évoqua les divinités supérieures pour triompher plus facilement des divinités subalternes : telle fut la théurgie d'Apollonius de Tyane. Lorsque la philosophie chrétienne fit son avénement dans le monde, elle écrasa le paganisme et la théurgie, et au second siècle l'humanité fut soumise à un régime sévère, qui écarta le mysticisme. Il ne reparut plus qu'au quatorzième et au quinzième siècle, dans quelques écoles d'Italie et d'Allemagne. Ce nouveau mysticisme, appelé *cabbale*, d'un nom déjà connu dans les écoles d'Alexandrie, mais qui depuis avait entièrement disparu, et qui signifiait la *tradition orale*, était sorti du sein de la scolastique, et il agissait avec les instrumens de la scolastique, comme autrefois le néoplatonicien Porphyre évoquait avec des paroles platoniciennes. La cabbale du quinzième siècle mit en usage de bizarres formules, des carrés, des cercles magi-

ques, des nombres mystérieux, par la puissance desquels on prétendait faire paraître, sous la baguette, les démons des enfers et les divinités du ciel; de là les extases mystiques de Raymond Lulle, qui lui attirèrent de si zélés partisans et des ennemis si furieux, et qui firent couler le sang; de là ce délire qui conduisit Bruno sur le bûcher.

Telle est l'histoire du mysticisme phénoménal. Dans la prochaine leçon, nous aborderons l'histoire du mysticisme substantiel, c'est-à-dire de ce mysticisme relatif à la substance, qui vient ordinairement après les grandes époques philosophiques, quand l'esprit humain est fatigué du raisonnement, quand il a épuisé les connaissances de la raison, et que, voulant aller plus loin, il se jette dans le sentiment qui l'égare et qui le perd.

DIXIÈME LEÇON.

Retour sur la leçon précédente. — Mysticismes relatifs à la substance : mysticisme rationnel, mysticisme du sentiment. — Zénon. — Jacobi.

La philosophie doit être une explication : si elle ne veut pas s'abjurer elle-même, si elle reste fidèle à son origine et à sa nature, elle doit constater les phénomènes que présente l'humanité, et les rapporter à leur cause; de telle sorte que les événemens, qui aux yeux du vulgaire sont le fruit du hasard, apparaissent comme prédéterminés et quelquefois même comme nécessaires. Nous avons commencé par indiquer la marche que l'homme devait suivre *à priori* en vertu de sa nature, dans la conception du phénomène et de la substance : il nous reste à montrer par l'histoire qu'il a réellement suivi cette marche, et à confronter ainsi l'un avec l'autre l'individu et l'humanité. Nous construisons une sorte d'idéal, et nous montrons ensuite que les faits l'ont réalisé.

Revenons en peu de mots sur ce que nous avons déjà dit de l'histoire du mysticisme. L'homme n'a-

perçoit sa propre existence que par sa liberté. Comme il est soumis à la loi d'analogie, après s'être reconnu cause libre, intentionnelle et finale, lorsqu'il passe à l'idée d'une autre existence, il met sous celle-ci la sienne propre. En d'autres termes, lorsque le MOI conçoit le NON-MOI, il place dans la nature extérieure les propriétés du monde interne. Ce NON-MOI, assimilé au MOI, lui est supposé supérieur, car le MOI ne peut se soustraire à l'influence du NON-MOI : le premier redoute donc le second. Si les actions du NON-MOI étaient invariables et uniformes, le MOI entreverrait des bornes à ses terreurs; mais l'incertitude redouble son effroi, et l'amour qu'il pourrait avoir pour la cause extérieure est inquiété et altéré par la crainte. Voilà donc les causes extérieures douées de la vie libre, volontaires et actives, les voilà supérieures au MOI. Ces causes agissent sur l'homme, soit en bien, soit en mal : la loi de la sensibilité est que nous fuyions la douleur, et que nous recherchions le plaisir; mais quand des puissances supérieures à nous se placent devant le but que nous voulons atteindre, le désir et la crainte engendrent la prière. La prière suppose ces élémens : 1° la liberté de la cause à laquelle on s'adresse ; on ne prie pas le fatal; 2° l'intelligence ajoutée à la liberté; 3° la supériorité de cette cause sur celui qui la prie. Mais en même temps que le MOI se conçoit libre, il sait qu'il a pour enveloppe un corps ayant telle

forme, occupant tel espace : par la loi d'induction, loi contingente, ne l'oubliez pas, et qui n'a rien d'absolu ou de nécessaire, il transporte au NON-MOI, non-seulement sa liberté, mais de plus le corps qui lui est attaché, et de cette double application est né l'anthropomorphisme, ou l'idée des causes externes libres et revêtues de corps humains.

Il ne faut pas chercher de rigueur dans l'application d'un principe contingent : aussi l'homme n'a-t-il pas conçu toutes les causes extérieures comme libres et corporelles. En général, les causes les plus communes, celles qui nous touchent de plus près, n'ont pas été douées de liberté et de formes humaines, probablement parce qu'on a pu facilement reconnaître qu'elles agissent d'une manière uniforme et sans intention. Un principe rationnel et nécessaire nous force à reconnaître des causes externes, et aucun homme ne s'y soustrait, parce que c'est une loi absolue de la raison; mais un principe purement contingent nous fait animer, revêtir de corps et invoquer toutes les causes externes. Aussi, quoique les premiers peuples, reproduisant le premier âge de l'enfance, aient généralement conçu les causes externes comme libres, animées et corporelles, tous les peuples et tous les enfans n'arrivent pas sur ce sujet à la même conception. Parmi ceux qui cèdent à la loi d'analogie, tous ne cèdent pas à la loi tout entière : les uns animent certaines causes que les autres n'ani-

ment pas; quelques-uns ne remplissent que la première partie de la loi, c'est-à-dire qu'ils prêtent aux causes extérieures la liberté, mais non la forme humaine. C'est encore une question à décider que celle de savoir si les fondateurs du culte égyptien se représentaient les causes extérieures sous la figure de l'humanité. Je n'ai insisté sur ce point que pour faire distinguer une simple loi d'analogie d'avec une loi nécessaire, et préserver la philosophie du danger d'attacher à la première plus d'importance qu'elle n'en mérite; je reviens à mon sujet.

L'invocation est le premier pas du mysticisme phénoménal : le deuxième est l'évocation; je vais montrer qu'il n'est pas moins naturel dans le développement de l'esprit humain, quoiqu'il ne soit pas non plus nécessaire.

Les dieux de l'Olympe n'étaient que des forces divinisées, classées dans un certain ordre, les unes par rapport aux autres. Quand on s'était assuré la protection d'une divinité supérieure, on avait par son entremise le secours des dieux subalternes. On pouvait obtenir l'accomplissement de ses désirs : il ne fallait que le demander avec ardeur, il fallait prier. Quand on prie, on éprouve non-seulement le besoin, mais l'espoir d'obtenir l'objet qu'on demande; ajoutez à ces sentimens naturels le travail de l'imagination : vous verrez naître l'inspiration, l'esprit de prophétie et le don des miracles. L'homme demande à son Dieu de lui dé-

voiler l'avenir : en attendant la réponse, il y pense, il la médite, et il la fait peu à peu lui-même ; il se persuade ainsi qu'elle lui vient de la Divinité : le voilà inspiré, le voilà prophète. Par une illusion semblable, quand on éprouve le vif désir de voir un objet absent, l'imagination, éveillée par l'énergie de la sensibilité, se met en jeu, et nous offre l'objet vers lequel notre âme toute entière aspire, et l'on croit voir et toucher le produit de sa propre création. Voilà comment on arrive à s'attribuer le pouvoir des miracles, c'est une crédulité naturelle : le premier corps de prêtres qui a prédit l'avenir, qui a révélé les volontés des dieux, qui a enfanté des prodiges, a été d'abord dupe de lui-même : il ne faisait pas, comme on l'a dit, de la superstition à plaisir ; il était de bonne foi, et c'est là ce qui faisait son influence et son empire. Il parlait à des hommes disposés à la même crédulité : sa confiance en lui-même s'en augmentait, et sa puissance s'étendait ainsi de plus en plus. Mais quand on se crut inspiré, quand on s'imagina recevoir la réponse des dieux, on désira plus encore. Nous avons dit que l'homme est tourmenté de l'idée de l'invisible, qu'il tend vers l'infini, quoiqu'il lui soit impossible de l'atteindre. De là le désir de contempler le dieu dont on a entendu la parole ; de là bientôt l'apparition du dieu par le double pouvoir du désir et de l'imagination. Les révélations ne se font plus alors par une simple inspiration, mais par une

intuition directe de la divinité à laquelle on prête à cette époque la forme du corps humain. Lorsque l'hiérophante se fut une fois persuadé qu'il pouvait faire venir les dieux en présence de l'homme, il inventa les rites et les cérémonies de l'*évocation*; c'est ainsi que cette dernière forme se place à côté de l'invocation, et complète tout le mysticisme ancien que nous avons appelé mysticisme phénoménal, parce qu'il ne songe pas encore à pénétrer jusqu'à l'absolu, jusqu'à l'infinie et éternelle existence, parce qu'il s'arrête au multiple, au divers, au variable. L'invocation et l'évocation ont ordinairement marché ensemble dans l'antiquité; il est arrivé cependant que tantôt l'une a dominé, et tantôt l'autre. L'invocation l'emporte le plus souvent, parce qu'elle demande une moins grande excitation du désir, et un moins grand effort de l'imagination. L'invocation fut la partie saillante du mysticisme grec, populaire, et même du mysticisme philosophique : les sages se bornaient à invoquer; Platon a toujours combattu l'évocation, tandis qu'il admettait l'invocation des causes externes, du moins dans sa philosophie poétique, qu'il faut bien distinguer de sa philosophie rationnelle, cachée et déguisée sous la première. Mais un temps arriva où l'invocation ne suffit plus au mysticisme philosophique lui-même : le paganisme grec et romain se trouva menacé par les sectes des Hébreux, et par celle

de Zoroastre, qui se faisait une gloire d'évoquer les dieux. Dès lors l'évocation adoptée par l'école d'Alexandrie devint à son tour le côté prédominant du mysticisme payen, qui ne voulut pas rester inférieur à ses rivaux. C'est Porphyre et les successeurs de ce philosophe qui donnèrent le plus de développemens à la théorie de l'évocation.

Mais, comme nous l'avons dit, ni l'invocation ni l'évocation ne dépassent les limites du variable, du contingent, du fini : c'est un mysticisme enfermé dans les limites des phénomènes ; il reste donc à exposer le mysticisme appliqué à la substance. Dans le premier point de vue de la vie humaine, on saisit le MOI, le NON-MOI et leur rapport; on ne dépasse pas encore le contingent. Dans le second point de vue on s'élève à la connaissance de certaines idées qui apparaissent comme absolues : ce sont celles du bien, du beau et du vrai. Ne croyez pas que ces idées soient réalisées dans les œuvres humaines : choisissez telle science que vous voudrez, vous pourrez en concevoir une plus vraie encore; rassemblez les actions célébrées dans l'histoire, vous n'aurez pas encore atteint le plus haut degré de l'héroïsme; l'Apollon du Belvédère est un chef-d'œuvre; mais affirmerez-vous qu'il ne peut être surpassé? Ces idées de vrai, de bien et de beau ne sont pas, il faut se le rappeler, l'absolu substantiel, mais seulement l'absolu idéal. Par elles, nous ne sommes pas encore face à face

avec l'infini, mais en présence des formes de l'infini. Nous avons décrit le double phénomène qui se passe dans l'homme à propos des idées absolues : nous avons dit que non-seulement il concevait le vrai, le beau et le bien, mais encore qu'il était ému à ces idées. Ainsi l'homme n'est pas uniquement doué de raison : il est aussi doué d'amour; ces deux facultés sont l'une et l'autre en rapport avec le vrai, le beau et le bien. Maintenant vous comprendrez facilement qu'on peut tomber dans l'une ou l'autre de ces deux erreurs : ou bien, on prétendra que nous nous élevons au vrai, au beau et au bien par la seule raison, et on détruira ainsi l'amour, ou bien on affirmera que l'amour suffit pour nous conduire à la vertu, à la vérité, à la beauté, et on détruira ainsi la raison. Dans la première hypothèse, l'homme concevra le vrai, le beau, le bien, mais il ne les aimera pas : c'est le point de vue stoïque. Les stoïciens, tels que nous les connaissons par Athénée et par Stobée, s'occupaient peu du vrai et du beau, ou les concentraient l'un et l'autre dans le bien : ils concevaient la loi du devoir; ils l'accomplissaient, et s'efforçaient de n'éprouver aucun plaisir dans cet accomplissement. Dans la seconde hypothèse, on absorbera la raison dans l'amour et on tombera dans le mysticisme. Cette méprise est naturelle, et elle a séduit des esprits élevés. Rien n'est plus calme que la raison : elle ne porte aucun trouble dans l'organisation

humaine, voilà pourquoi elle est moins apparente, moins saisissable que le sentiment. Comme le sentiment se joint à la raison, et se redouble aussi dans la conscience, il arrive que le phénomène interne, tout complexe qu'il est, prend l'apparence de la simplicité, parce que la raison disparaît à nos yeux sous la vivacité du sentiment; et cependant la raison existe ainsi que l'amour: c'est l'accord de ces deux principes qui donne naissance à ce qu'on appelle le sens commun.

Toute philosophie, pour être complète, doit tenir compte du sentiment et de la raison; mais c'est une faute moins grave d'absorber le sentiment dans la raison, que de résoudre la raison dans le sentiment; car l'analyse psychologique montre que la raison est ce qui précède et le sentiment ce qui suit, de sorte que la raison une fois détruite, il est absurde d'en conserver la conséquence : c'est nier la cause et reconnaître l'effet. De plus, le sentiment est purement subjectif, il est mien et divers, il change d'homme à homme; il n'a qu'une autorité relative à moi-même, et par conséquent contingente; la raison au contraire est la communication de l'être absolu avec l'homme : elle renferme un élément objectif, constant, immuable, nécessaire, qui n'appartient ni à moi ni à aucun autre, et qui possède une autorité universelle. On voit donc quelle est l'erreur de ceux qui absorbent la raison dans le sentiment : ils subjectivent la

vérité, la beauté et la vertu. On peut leur dire avec l'illustre Kant : De quel droit concluez-vous de vous-mêmes à la nature extérieure? En vain, comme Descartes, vous auriez recours à la véracité divine : comment savez-vous que Dieu existe? Si vous vous réfugiez dans la foi, je dirai que vous avez de la foi, mais non de la philosophie. La doctrine qui veut atteindre le vrai, le bien et le beau par le sentiment, est celle de Jacobi; selon ce philosophe, il faut avoir foi à la sensibilité. Mais la sensibilité est subjective, elle n'a de valeur que relativement à ce qui se passe en chacun de nous; on ne pourra donc jamais lui donner une autorité objective et universelle. Ce qu'il y a d'admirable dans l'homme, ce n'est pas qu'il aime la vérité, la beauté et la vertu, quand il a conçu toutes ces choses, c'est qu'il les conçoive, lui être borné et fini. Retrancher la raison à l'homme, c'est le mutiler dans sa partie la plus importante : comment le sentiment, c'est-à-dire la peine et le plaisir, peuvent-ils nous mettre en rapport avec le bien, le beau et le vrai, si le flambeau de la raison ne nous a d'abord éclairés? Pour jouir de la vérité, ne faut-il pas que nous ayons d'abord saisi ce qui est vrai? Pour nous émouvoir à l'idée du bien et du beau, ne faut-il pas, comme les termes eux-mêmes le donnent à entendre, que nous ayons conçu cette idée? Et la peine et le plaisir peuvent-ils être synonymes de l'idée? La philoso-

phie du sentiment est donc incomplète, fausse et illégitime : incomplète, en ce qu'elle fait abstraction d'un phénomène aussi certain que celui qu'elle reconnaît ; fausse, en ce qu'elle attribue au sentiment un rôle qu'il ne peut remplir ; illégitime, en ce qu'elle parle du vrai, du bien et du beau, qu'elle est condamnée à toujours ignorer. Cette philosophie appelle cause substantielle l'objet idéal de l'amour ; mais comment l'amour a-t-il pu fournir l'idée de cause et l'idée de substance ? Jacobi avance que la cause substantielle est une révélation du sentiment : sans aucun doute l'être substantiel nous est révélé, mais ce n'est pas par l'amour ; la révélation de l'être absolu se fait à la raison et sous les formes du beau, du vrai et du bien. De deux choses l'une : ou il faut anéantir la substance, ou il faut y arriver légitimement ; si vous l'anéantissez vous vous mettez en contradiction avec le genre humain et avec vous-même, car tout parle de substance, et le moindre de vos mots en fait l'aveu ; si vous la conservez et que vous veuillez y arriver par une voie légitime, n'en faites pas un objet de sentiment, mais tout à la fois un objet de raison et d'amour ; ne la soumettez pas à une faculté subjective, variable d'individus à individus. Que vous partiez du MOI par l'analyse pour vous élever jusqu'à Dieu, ou que vous partiez de Dieu pour redescendre par la synthèse jusqu'au MOI, vous trouverez toujours la

raison comme un anneau indispensable de la chaîne : le MOI aperçoit dans sa conscience le sentiment avec la raison ; la raison lui révèle la vérité, la beauté et la vertu, et sur ces trois formes il s'élève à Dieu ; dans l'ordre contraire, Dieu est au point de départ, il se manifeste sous trois idées ; ces trois idées s'adressent à la raison, la raison éveille le sentiment, et l'un et l'autre se confondent dans la conscience ou dans le MOI. La philosophie de Jacobi est donc illégitime, car toute philosophie qui laisse de côté une réalité importante, n'est pas une vraie philosophie. Nous avons commencé aujourd'hui le tableau du mysticisme dans son excursion au delà des phénomènes : la prochaine fois nous achèverons cette histoire.

ONZIÈME LEÇON.

Continuation du même sujet. Dernier degré du mysticisme relatif à la substance : tentative de contempler l'être infini, par-delà les idées du vrai, du beau et du bien. — Plotin. — Fénelon, quiétisme.

Nous avons distingué trois degrés dans la vie intellectuelle et sensible, c'est-à-dire, dans la vie humaine : 1° l'aperception de l'homme et de la nature, avec une conception vague et indéterminée de l'être ; 2° l'aperception de la beauté, de la vérité et de la vertu conçues en elles-mêmes ; 3° la beauté, la vérité et la vertu rapportées à leur origine première, c'est-à-dire à l'être absolu. Ne croyez pas cependant que l'être, qui dans le premier degré enveloppe l'homme et la nature, qui dans le second comprend la beauté, la vérité et la bonté, apparaisse toujours à la raison avec la même clarté. Primitivement nous concevons surtout le phénomène en lui-même, nous ne le rapportons que vaguement et implicitement à l'être

absolu. La vie, à son premier degré, n'est guère pour nous qu'une dualité phénoménale, ainsi que nous l'avons déjà dit, ou, en d'autres termes, une vue du MOI et du NON-MOI, plus une conception obscure de la substance. Dans le deuxième degré nous entrevoyons bien le rapport de la vérité, de la bonté et de la beauté, avec l'être absolu; mais l'être n'est encore aperçu qu'indistinctement sous ces formes qui le dérobent tout en le manifestant. Ce n'est donc qu'au troisième degré que la substance est conçue avec clarté. Mais aucun degré de la vie n'est privé de l'aperception de l'être : c'est la substance entrevue à tous les degrés qui forme ce que j'appelle l'unité de la vie. La vie n'est qu'un développement, et cette expression indique que tous les élémens de l'état de maturité étaient déjà contenus dans le germe; la vie est donc une en même temps que diverse. Si l'homme, dans les différens états et aux diverses époques de sa vie, s'attache plus spécialement, soit au MOI et à la nature, soit aux formes absolues, soit enfin à l'être absolu lui-même, il n'y a pas pour cela de séparation complète entre chacun des degrés de la vie humaine. Puisqu'il y a unité dans le développement régulier de l'humanité, il y a aussi unité dans le développement erroné que nous avons appelé mysticisme. Le mysticisme peut être défini d'une manière générale : la prédominance accordée au sentiment. Tout en aspirant vers l'être infini, le

sentiment pourra s'arrêter d'abord aux phénomènes, ou bien aux idées absolues; enfin, il essaiera d'atteindre directement et immédiatement à l'être lui-même. Le mysticisme aura donc trois degrés correspondant aux trois divisions de la vie intellectuelle, mais qui garderont toujours entre eux une sorte d'unité. Nous avons décrit le mysticisme du premier degré ou le mysticisme phénoménal; nous avons montré comment il donnait au NON-MOI tous les caractères du MOI; nous sommes passés ensuite au mysticisme du second degré; à celui qui prétend atteindre par le sentiment les idées absolues du beau, du bien et du vrai; il nous reste à suivre le mysticisme jusqu'à sa plus haute élévation; en d'autres termes, il nous reste à le considérer dans son rapport avec le troisième point de vue de la vie intellectuelle : c'est ici surtout que se montre toute son ambition, tous ses dangers, et nous pourrions presque ajouter tout son délire; et cependant ce dernier degré de mysticisme, quoiqu'il puisse être évité, a encore sa racine dans la nature humaine, comme il est facile de le montrer. Quand nous sommes arrivés sur les hauteurs des idées absolues, quand nous avons dépassé la sphère sensible et terrestre, un horizon plus vaste se déroule à nos yeux : à l'agréable succède le beau, au probable le vrai, à l'utile le juste; mais la scène devient plus grande et plus majestueuse encore lorsque, tourmentés de cette

inquiétude qui ne nous permet de nous reposer nulle part, nous aspirons à percer les formes de l'absolu, et à pénétrer jusqu'au fondement de tout ce qui existe. L'homme voudrait pouvoir contempler l'être face à face : mais il ne lui a été donné que de concevoir la nécessité de l'infini, et non d'en comprendre la nature. L'imagination a beau s'échauffer et se travailler, en vain elle redouble et multiplie le fini, elle ne se fait jamais une image de l'infini. Mais la sensibilité, plus impatiente que la raison, aspire à la contemplation de l'être, que la raison renonce à contempler. La sensibilité excite la raison à connaître ce qu'elle doit ignorer; la raison reste en arrière, l'imagination seule se met en avant, et de là le mysticisme le plus élevé, mais aussi le plus déplorable; de là ces méthodes extatiques, inventées pour satisfaire ce besoin d'aperception immédiate, et calmer les agitations de la sensibilité. Il faut en prendre son parti : jamais l'homme ne pourra connaître la substance infinie : qu'il s'arme donc d'une énergique fermeté pour résister au désir d'une sensibilité aveugle, et qu'il rejette tous ces procédés extatiques qui ne satisfont la sensibilité qu'aux dépens de la raison; que l'homme consente à être homme : le MOI, le NON-MOI et leurs rapports, le vrai, le beau et le bien comme idées absolues et formes d'un être invisible et infini, voilà ce qu'il lui a été donné de connaî-

tre; qu'il ne veuille pas monter plus haut, sous peine de tomber au-dessous de lui-même. Au reste, je le répète, ce besoin d'apercevoir l'infini est naturel à l'humanité : il n'est point de philosophe qui n'ait tenté de parvenir à l'intuition immédiate de l'être; j'aurais même mauvaise opinion de celui qui n'aurait pas fait cette tentative. La philosophie n'est pas philosophie si elle ne touche à l'abîme; mais elle cesse d'être philosophie si elle y tombe.

Parmi les philosophes qui ont eu la prétention de saisir directement l'être absolu au lieu de concevoir seulement la nécessité de son existence, les uns, comme nous venons de le voir, ont voulu réaliser cette entreprise par le sentiment, les autres par la raison. Nous avons montré que le sentiment est tout-à-fait incapable de nous mener à l'absolu : si je veux conclure de ma sensibilité à l'être infini, je conclus du MOI à ce qui n'est pas MOI, du variable à l'invariable, du contingent au nécessaire, en un mot, pour parler le langage philosophique, je subjective l'objectif. Une fois reconnue l'impossibilité d'apercevoir l'absolu par le sentiment, on a eu recours à la raison. Nous avons vu comment l'homme s'aperçoit qu'il y a autre chose que du variable et du contingent dans ses connaissances; comment il ne peut se refuser à la conception des idées de bien, de beau et de vrai; comment il est contraint de rapporter ces idées à un être substan-

tiel dont il conçoit l'existence sans en comprendre la nature : ce n'est pas ainsi que procède le mysticisme rationnel ; il accorde bien que ce n'est pas le sentiment qui conçoit l'être, mais il suppose que la raison l'aperçoit face à face, abstraction faite des formes du vrai, du beau et du bien, et qu'elle le prend, pour ainsi dire, corps à corps. Plotin, chez les anciens, et quelques-uns des modernes ont réalisé ce mysticisme rationnel. Plotin y mêle cependant un peu de sentiment : non-seulement, dit-il, j'aperçois immédiatement l'infini, mais quelquefois encore je le sens. Le système du mystique d'Alexandrie se distingue encore par un autre point de vue qui lui est particulier : aux yeux de Plotin, la pensée de l'homme est elle-même l'infini ; quiconque a conscience de sa pensée a conscience de l'infini : il n'est donc pas surprenant que l'Alexandrin ait prétendu voir l'infini face à face. Mais indépendamment de cette pensée infinie et absolue, il distinguait une autre pensée contingente, qui se dessinait pour ainsi dire sur la première, et qu'il fallait traverser pour arriver à l'infini : la première était le MOI absolu, la seconde le MOI contingent. Plotin prétendait donc apercevoir immédiatement l'infini ou Dieu en lui-même ; voilà pourquoi il regardait son âme et son corps comme le temple de Dieu ; voilà pourquoi il disait qu'il y a en nous des pensées divines, et par ce mot il n'entendait pas des pen-

sées qui ont rapport à Dieu, ou qui nous sont inspirées par lui, car nous aussi nous croyons qu'en ce dernier sens il y a en nous des pensées divines; mais il entendait que nous portions Dieu en nous-mêmes, et qu'ainsi Dieu nous parlait sans intermédiaire.

Nous rejetons en conséquence le mysticisme de Plotin, parce qu'il ne nous est donné de concevoir l'être que sous ses formes absolues du vrai, du beau et du bien; mais nous le regardons comme moins dangereux que le mysticisme sentimental, parce qu'il ne détruit pas la loi du devoir, qui nous oblige à la recherche de la vérité et de la beauté, et à la pratique de la vertu. Le mysticisme sentimental, s'absorbant tout entier dans le sentiment de l'être, se contente de l'adorer et renonce à l'action : il néglige l'accomplissement du devoir, l'étude de la vérité, et la reproduction du beau. L'art n'est plus que l'adoration de l'être infini, la logique que la contemplation de Dieu, la morale qu'une résignation entière aux passions. Tel est le tableau de ce dangereux mysticisme qu'on appelle quiétisme, et dont quelques lettres de Fénelon sont malheureusement entachées. Sans entreprendre un combat en règle contre la doctrine de ce grand homme, je me contenterai de faire observer qu'elle est en contradiction avec la loi du devoir. Cette loi m'oblige, non d'abandonner l'empire de l'âme

aux passions, ni de leur opposer une résignation inactive, mais de les aborder franchement et courageusement, de les combattre et de les vaincre; elle m'ordonne, en un mot, de mettre la sensibilité sous le joug, et de préférer les conceptions pures et calmes de la raison aux mouvemens aveugles et impétueux du sentiment. Sans doute si quelquefois la raison nous conseillait de céder aux plus violentes de nos passions, pour les laisser s'user elles-mêmes, si elle nous disait : Vous pourriez combattre, mais vous succomberiez; laissez donc la passion vous déchirer les entrailles; gardez-vous seulement de la laisser échapper au dehors, de lui laisser produire des effets extérieurs : elle s'épuisera par l'excès même de sa violence, et vous rentrerez sous mon empire; sans doute alors la résignation serait légitime, parce qu'elle émanerait de la raison elle-même. Mais la raison donne-t-elle jamais de tels conseils? Ne serait-il pas moins convenable à la dignité humaine de céder par prudence à la passion que de la combattre avec courage? La résignation conseillée par la raison serait déjà peu glorieuse pour l'homme; que dirons-nous donc si, n'écoutant jamais que la voix de la sensibilité, tranquille au sein d'un honteux repos, il laisse toutes ses passions se développer paisiblement sans essayer de les combattre? N'est-ce pas courber la liberté de l'homme sous la fatalité de la nature?

Maintenant que nous avons exposé les dangereuses erreurs du mysticisme, on peut reconnaître comment il se distingue de la doctrine que nous avons professée. Nous admettons que la vie humaine, c'est-à-dire cette liberté douée de raison et d'amour, se renferme d'abord dans le point de vue du MOI et du NON-MOI, avec une conception vague de l'être absolu ; que bientôt elle s'élève aux idées absolues de vrai, de beau et de bien, et qu'enfin elle rapporte ces idées à un être substantiel, premier et infini, dont elle conçoit l'existence, et dont il lui est interdit à jamais de comprendre l'essence. Il n'y a dans tout ceci ni personnification de la nature extérieure, ni invocation, ni évocation des forces contingentes, ni surtout tentative de contempler ou de sentir l'être infini sans voile et sans obstacle. Entre le MOI libre, phénomène individuel et fini, et Dieu, substance absolue et infinie, existe un intermédiaire qui nous apparaît sous trois formes : le vrai, le beau et le bien ; c'est par ce médiateur seulement que nous arrivons à la conception de Dieu ; le seul moyen qui nous soit offert pour nous élever jusqu'à l'être des êtres, c'est de nous rendre, le plus qu'il nous est possible, semblables au médiateur, c'est-à-dire de nous consacrer à la recherche de la vérité, à la reproduction du beau, et surtout à la pratique du bien.

DOUZIÈME LEÇON.

Problème de la vérité absolue (1). — Deux méthodes pour le résoudre : partir de l'état primitif de l'intelligence et descendre à l'état actuel, ou partir de l'état actuel et remonter à l'état primitif. — La seconde méthode est préférable (2). — Du critérium relatif de la vérité ou de la nécessité. — Du critérium absolu de la vérité ou de son universalité et de son indépendance (3).

Nous avons franchi les divers degrés dont se compose la vie intellectuelle; nous avons fait remarquer les diversités qui les distinguent, et l'unité qui se cache sous ces apparentes diversités. L'un de ces degrés est la conception des idées absolues du vrai, du beau et du bien : mon but maintenant est d'approfondir ce point de vue.

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818, pages 263, 264 (première édition).

(2) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, pages 228 et 229 (*idem*), et *programme* de 1818, pages 267 et 268.

(3) Voyez, *ibid.*, *programme* de 1818, page 272.

Les trois idées absolues peuvent se comprendre sous le titre général de vérité absolue : le beau c'est le vrai sous des formes visibles, le bien c'est le vrai transporté dans les actions humaines.

Pour qu'il y ait de l'absolu dans les beaux-arts et dans la morale, il faut qu'il y ait de la vérité absolue. La question de l'absolu, en métaphysique, doit précéder la question de l'absolu dans les arts et dans la morale, et nous devons commencer par ce problème : y a-t-il ou n'y a-t-il pas de la vérité absolue? Quelle méthode employons-nous dans cette recherche? Nous avons à ménager non-seulement l'intérêt de la vérité, mais encore l'intérêt de la science, c'est-à-dire qu'il ne nous convient pas de rencontrer la vérité par hasard, et comme par une sorte de bonne fortune, mais que nous devons parvenir à la vérité par des procédés scientifiques, par ce que nous appelons une méthode.

Il y a deux méthodes usitées en philosophie pour étudier les faits de l'entendement : l'une les prend à leur origine, cherche ce qu'ils ont dû être primitivement, et passe de là à leur état actuel; l'autre étudie d'abord l'état actuel, et de là remonte à l'état primitif; elle essaie de connaître ce qui est, avant de se demander ce qui a pu être. L'état primitif est loin de nous : nous ne pouvons plus le ramener sous nos yeux et le soumettre à notre observation; l'état actuel, au contraire, est

toujours à notre disposition : il nous suffit de rentrer en nous-mêmes, de fouiller dans notre conscience, et de lui faire rendre tout ce qu'elle contient. La méthode qui commence par l'étude du primitif ne peut pas étudier cet état, puisqu'il n'est pas à sa portée, et qu'il n'y a pas de commerce possible entre le présent et le passé. Que lui reste-t-il donc à faire? C'est de construire des hypothèses; de s'appuyer sur ces hypothèses comme sur quelque chose de réel, et d'en tirer des conséquences qui ne pourront être qu'hypothétiques. Voulons-nous donner à nos recherches un fondement solide, réel, inébranlable, ayons recours à la seconde méthode : établissons-nous dans l'état présent, et cet état bien éclairci, passons, s'il est possible, à l'état antérieur. Quand nous aurons constaté le caractère que possède aujourd'hui tel ou tel phénomène de conscience, nous chercherons quel a dû être son caractère primitif; puis, lorsque nous tiendrons les deux extrémités de la chaîne, nous pourrons songer à saisir les anneaux intermédiaires : nous nous occuperons du passage de l'état primitif à l'état actuel. Cette méthode est la plus sûre, elle répond à celle que l'on suit dans les sciences d'observation. Comme elle part d'un principe certain, incontestable, elle n'est pas exposée à errer d'hypothèse en hypothèse. Si, en remontant vers l'état primitif, elle se jette dans quelque fausse spéculation, si elle se trompe en décrivant la tran-

sition du primitif à l'actuel, ses observations sur l'état présent n'en sont pas moins légitimes. Nous pourrons ou réparer ses erreurs, ou les rejeter, et nous en tenir à ses véritables découvertes, à celles qui regardent l'état présent de nos connaissances.

Nous appelons vérité absolue une vérité indépendante de toutes les circonstances de temps et de lieux, et dont le caractère fondamental est l'universalité : toute vérité universelle est une vérité absolue. Outre ce caractère fondamental, c'est-à-dire, l'universalité et l'indépendance, l'absolu en a un second par rapport à l'intelligence, c'est la nécessité : ce caractère est donc simplement relatif. Les vérités absolues sont à la fois universelles et nécessaires ; universelles en elles-mêmes, nécessaires relativement à l'intelligence. On a donné au premier caractère le nom de *critérium absolu*, et au second le nom de *critérium relatif*.

Nous allons vérifier d'abord le second caractère : y a-t-il actuellement pour nous des vérités nécessaires ? Adressons-nous au géomètre : peut-il, suivant son caprice, croire ou ne pas croire aux vérités mathématiques ? Ces vérités sont-elles nécessaires ou contingentes ? Si nous interrogeons le métaphysicien, ne nous parlera-t-il pas de notions marquées du caractère de nécessité ? Prenons un exemple commun à la métaphysique et à la géométrie : le géomètre et le métaphysicien ne

reconnaissent-ils pas l'existence d'un espace pur, dont ils ne peuvent rejeter la notion, ou regardent-ils l'espace comme une fiction de l'esprit, avec laquelle ils peuvent jouer à leur gré? Il est hors de doute que les géomètres et les métaphysiciens croient à un espace éternel et sans bornes, indépendant des corps qui se meuvent dans son sein, et qu'ils avouent en même temps la nécessité où ils sont d'y croire. La notion de l'infini n'est-elle pas aussi admise par la géométrie et la métaphysique, et ne regardent-elles pas cette notion comme nécessaire? Enfin, l'idée de temps ne leur apparaît-elle pas encore comme marquée d'un caractère de nécessité? Peuvent-elles à leur gré affirmer ou nier l'existence du temps? Ainsi nous avons déjà suffisamment constaté la réalité du critérium relatif de la vérité, et cependant nous n'avons encore emprunté à la métaphysique que des notions qui lui sont communes avec la géométrie. Parmi celles qui lui sont particulières se trouvent le principe de substance et le principe de causalité : nous est-il possible de comprendre une qualité sans sujet, un phénomène sans substance? Concevons-nous la forme sans quelque chose de formé, la pensée sans quelque chose qui pense? Si nous ne pouvons pas nous prêter à de pareilles suppositions, nous sommes donc en droit de regarder comme nécessaire la notion de substance? N'est-

il pas vrai, d'une autre part, que, si nous voyons un phénomène commencer d'exister, nous sommes irrésistiblement portés à croire que ce phénomène a une cause? Car, comme nous l'avons dit, le *vrai* comprend à la fois la catégorie de substance et la catégorie de cause. De la métaphysique descendons aux pratiques de la vie : tout le monde au récit d'un événement n'est-il pas curieux d'en rechercher la cause, et le sceptique le plus hardi n'admet-il pas comme le vulgaire le principe de la raison suffisante?

Ces exemples suffisent pour constater le *critérium relatif* de la vérité; occupons-nous maintenant du *critérium absolu*, toujours sans dépasser les limites de l'actuel. L'espace, le temps, l'infini, la substance, la cause, tout cela nous apparaît-il uniquement comme idée nécessaire, ou comme objet subsistant par soi-même et indépendant de notre esprit? Ne faut-il pas reconnaître que si nous ne pouvons nous refuser à de pareilles notions, les objets de ces notions sont indépendans des idées qui les représentent, et après avoir compté des connaissances nécessaires, ne faut-il pas admettre des vérités absolues? Tel est le *critérium absolu* de la vérité. Quand l'objet peut subir cette épreuve, se dégager pour ainsi dire des liens de l'esprit et subsister en dehors de l'intelligence, il passe de l'état de notion nécessaire à celui de vérité universelle : il a subi l'épreuve du crité-

rium absolu. Deux philosophes, Reid et Kant, ont proclamé des principes absolus; mais ils ont fait reposer le vrai sur l'impossibilité où nous sommes de le rejeter. C'est faire tomber l'absolu dans le relatif; d'après leur théorie, rien ne m'assure que la vérité ait une existence propre et qu'elle soit hors de notre esprit. Ces prétendus principes absolus ne sont plus que des formes du MOI, des lois de l'entendement, c'est-à-dire, des notions subjectives, qui doivent aboutir infailliblement au scepticisme. Ainsi la métaphysique, réduite par le sensualisme de Locke à de simples notions contingentes, élevée par les philosophes allemands et écossais jusqu'aux notions nécessaires, n'a cependant pas dépassé les limites d'un *critérium relatif*, et est retombée avant d'atteindre le *critérium absolu*, qui se cache sous le premier; il ne fallait cependant qu'un léger effort de plus pour le dégager et le mettre en lumière.

Nous avons vu dans cette leçon la méthode que l'on doit suivre pour les recherches philosophiques : elle consiste à opérer sur l'actuel comme le physicien, à l'épuiser en lui faisant produire toutes les conséquences qu'il peut engendrer, à n'aborder le primitif qu'après l'analyse complète de l'actuel, et à jeter ensuite un pont entre ces deux rives, entre le présent et le passé. Appliquant cette méthode à l'étude de la vérité ab-

solue[1], nous avons fortement séparé la question de son état actuel dans l'intelligence d'avec la question de son origine et de sa génération ; n'abordant que la première question, nous avons essayé de montrer qu'il y a des notions nécessaires, et de plus des vérités indépendantes de la notion que nous en possédons, et que si le caractère de nécessité est le critérium relatif ou subjectif de la vérité, l'indépendance et l'universalité forment son critérium absolu.

TREIZIÈME LEÇON.

Nécessité d'une bonne méthode en métaphysique. — Vérités contingentes, vérités nécessaires. — La nécessité est le signe de l'absolu (1). — Avant la croyance nécessaire est l'aperception pure de la vérité (2). — Raison spontanée, raison réfléchie. — La vérité absolue est en dehors de toute démonstration. — Elle fait son apparition dans l'homme et dans la nature, mais elle n'est ni l'un ni l'autre, c'est une manifestation de Dieu. — Impossibilité de l'athéisme (3).

Je devais dans cette leçon passer des caractères actuels des connaissances humaines aux caractères primitifs de ces connaissances, c'est-à-dire, entrer dans un des problèmes les plus difficiles de la métaphysique; mais comme je n'ai pas parcouru dans tous les sens la sphère que je me suis

(1) Voyez, Fragmens philosophiques, *programme* de 1818, page 269.

(2) Voyez, Fragmens philosophiques, *préface*, pages xxj et xxij (première édition), et *programme* de 1818, page 270 et suivantes.

(3) Voyez, *ibid.*, *préface*, page xlj, et le fragment intitulé : *Religion, mysticisme, stoïcisme*, pages 189, 190, et le *programme* de 1818, page 278 et suivantes.

tracée, je dois y revenir, et essayer de présenter l'état actuel sous toutes ses faces. Je sens ici plus que jamais le besoin de vous répéter que mon but n'est pas seulement d'enseigner un système déterminé, mais encore de donner l'exemple d'une méthode sévère, qui s'appuie sur des bases solides, en un mot, d'une méthode expérimentale. Car si l'on veut faire sortir la philosophie de l'état d'enfance où elle est encore aujourd'hui, si l'on veut l'élever au niveau des autres sciences, il faut la ranger sous le joug de l'expérience, et par expérience n'entendez pas l'observation grossière et facile des sens, mais l'exercice intérieur de la pensée qui se replie sur elle-même, de la conscience qui considère et constate tous les faits intellectuels. Il est temps qu'on se défie de ces procédés arbitraires qui ont mis la philosophie au service de l'esprit de système, et l'ont conduite à un but désiré et prévu d'avance. La méthode que je vous propose est de poser d'abord les différentes espèces possibles de recherches, et de choisir celle qui est la plus accessible. Je trace trois grandes divisions dans l'intelligence : le présent, le passé et la transition de l'un à l'autre état, et j'aborde la première de ces divisions. Dans les limites de l'actuel nous avons reconnu un élément remarquable par sa fixité et sa pureté ; c'est l'absolu ; les caractères qu'il manifeste ont été décrits, mais tout n'a pas été fait, et la science de l'actuel n'est pas achevée.

Avant de nous engager dans les ténèbres du passé, il faut demander au présent tout ce qu'il peut donner.

Je sais qu'il y a de la vérité absolue; je sais qu'il y a des propositions marquées du caractère de vérité ou de fausseté : parmi les propositions vraies, j'en découvre quelques-unes marquées du caractère de nécessité, et quelques autres du caractère de contingence; en d'autres termes, il y a des propositions que non-seulement je reconnais pour vraies, mais que je ne puis révoquer en doute, qui entraînent, qui ravissent l'assentiment de ma raison : ce sont là les vérités nécessaires; il en est d'autres qui me paraissent vraies, non plus d'une vérité qui leur soit propre, mais d'une vérité qu'ils empruntent aux circonstances dont ils sont environnés, et ces vérités je les appelle contingentes.

Les vérités nécessaires se divisent en deux grandes classes, non plus d'après leur nature fondamentale, mais d'après les objets dans lesquels elles apparaissent : les unes sont des vérités physiques, les autres des vérités métaphysiques : les premières président à la nature matérielle, les secondes à la nature intellectuelle et morale. On peut faire la même distinction entre les vérités contingentes, mais nous ne nous occupons ici que des vérités nécessaires. L'esprit de l'homme ne se contente pas de les concevoir, il veut encore pénétrer la raison de leur existence. Incapable de briser ses

chaînes ; il veut savoir quelles mains les lui imposent. Ici se présente la question de l'absolu, déjà agitée et résolue dans la dernière leçon ; nous avons montré que le nécessaire, loin d'être l'absolu, n'en est que l'enveloppe. Pour nous convaincre de cette vérité, nous n'avons pas eu besoin de sortir des limites du présent et de nous enfoncer dans les voies ténébreuses du passé : sous nos croyances nécessaires nous avons découvert l'existence du vrai. Ainsi, non-seulement je suis dans la nécessité de reconnaître une vérité qui se présente à mon esprit, mais je sais, en outre, que ce n'est pas la nécessité qui constitue cette vérité. La nécessité n'est pour l'entendement que le signe d'une existence antérieure, le signe de l'existence de la vérité. La nécessité n'est pas le terme auquel aboutit la métaphysique, la nécessité n'est pas la raison de l'absolu ; c'est l'absolu qui est la raison de la nécessité. Il faut renverser la méthode de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande : au lieu d'établir la vérité sur la croyance, il faut fonder la croyance sur la vérité. Tout ceci revient à dire qu'avant la nécessité de croire à la vérité, nécessité qui implique réflexion, examen, contestation, car il faut s'être interrogé sur la valeur d'une croyance pour en reconnaître la nécessité, il existe une aperception pure de la vérité. C'est ce phénomène délicat, dans lequel toute subjectivité expire, que nous allons nous efforcer de mettre en lumière. Si

dans toute conception nécessaire se trouve cette aperception primitive et pure de la vérité en elle-même, tout l'échafaudage des idées subjectives, des lois constitutives de l'esprit se disjoint et s'écroule. La croyance nécessaire n'est plus que la partie ultérieure des faits intellectuels ; l'attribut d'existence convient à la vérité, et dégagée de toutes les enveloppes subjectives elle apparaît dans tout son jour.

Il s'agit de constater l'intuition spontanée de la vérité, de la surprendre sur le fait avant qu'elle soit réfléchie dans l'intelligence, de rendre apparente cette première aperception de la raison, cet acte fugitif qui passe devant la conscience avec la rapidité de l'éclair. La question que nous avons à résoudre est celle-ci : l'absolu, soit par exemple la cause absolue, à l'idée de laquelle nous nous élevons, en assignant une cause à chaque événement, la substance absolue, que je conçois au fond de tous les phénomènes, tout cela existe-t-il hors de mon entendement, ou tout cela ne dépasse-t-il pas le domaine de la psychologie, et ne faut-il y voir que des produits de mon intelligence, que des êtres de raison ?

Les deux écoles célèbres dont nous avons parlé veulent que notre esprit ne puisse exercer le jugement que sous trois formes : l'affirmation, la négation et le doute. Je pense qu'elles n'ont pas distingué la conception pure de l'entendement

d'avec la conception réfléchie. Nous écartons de la discussion le jugement dubitatif qui n'est ni une aperception pure, ni une aperception réfléchie, et nous examinons si le jugement est d'abord nécessairement affirmatif ou négatif. Tout jugement affirmatif est en même temps négatif, car affirmer qu'une chose existe, c'est nier sa non-existence; tout jugement négatif est en même temps affirmatif, car nier l'existence d'un objet, c'est affirmer sa non-existence. Ainsi, que le jugement ait la forme de l'affirmation ou de la négation, ces deux formes, qui se renferment l'une l'autre, impliquent qu'on s'est posé la question de l'existence de l'objet, qu'on a réfléchi, et que le MOI s'est vu contraint d'adopter tel ou tel jugement, de sorte qu'il n'a plus d'autres moyens de légitimer ce jugement que la nécessité où il s'est trouvé de le porter. Ici reviennent les théories des écoles que nous combattons : car, disent-elles, si vous n'affirmez la vérité que parce qu'il vous est nécessaire de la concevoir, vous n'avez toujours pour garant ou pour critérium de la vérité que votre conception, et en conséquence vous ne sortez pas de vous-même; vous demeurez dans le subjectif. Mais, répondrons-nous, tous nos jugemens sont-ils nécessairement affirmatifs ou négatifs? sont-ils tous marqués de cette nécessité qui subjective la vérité? En d'autres termes, notre entendement n'agit-il que sous la loi de la réflexion? Consultons l'expérience qui

doit être notre seul guide, quand il s'agit de constater des phénomènes internes : elle nous apprend que l'exercice de la raison spontanée, non réfléchie, précède celui de la raison repliée sur elle-même. Ainsi, le premier acte de ma raison en face d'une vérité, de cette proposition par exemple : deux et deux valent quatre, est un acte irréfléchi, sans préméditation, sans retour du MOI sur lui-même, un acte qui ne se met pas en question, et qui, par conséquent, n'est ni affirmatif ni négatif; un acte enfin qui saisit du premier bond la vérité en elle-même, et qui ne l'appuie pas sur la nécessité où l'esprit se trouve de la concevoir. Si l'on contredit ce premier acte, notre intuition se réfléchit alors sur elle-même, étonnée qu'elle est d'être combattue : elle se donne elle-même pour preuve de la vérité qu'elle affirme, et alors, mais alors seulement, apparaissent les formes subjectives, les lois ou les catégories de la pensée.

Le système de Reid et de Kant est détruit par la distinction de la raison spontanée et de la raison réfléchie. Le double procédé de l'intelligence humaine ouvre à nos yeux deux sphères différentes, dans lesquelles apparaissent des phénomènes entièrement différens : l'une est le théâtre des contestations, des combats que la raison soutient contre elle-même; l'autre est un séjour de silence et de paix; rien ne peut en altérer la pureté. Là, l'esprit n'invoque que la nécessité de ses croyances;

ici, la raison aperçoit l'absolu, parce qu'il existe et non parce qu'elle y est contrainte.

Nous sommes arrivés maintenant au terme que l'observation ne peut franchir dans le champ de l'actuel, mais nous devons tirer les conséquences du principe que nous venons de poser : 1° la nécessité où nous sommes de croire à une vérité quand elle apparaît à notre intelligence, n'est que la forme extérieure de la vérité, son caractère relatif, caractère qui en présuppose un autre sur lequel le premier repose, et sans lequel il n'existerait pas. Lors donc que nous nous sentons dans la nécessité inévitable de reconnaître une vérité, tenons-nous pour avertis qu'il y a hors de nous de la vérité ; 2° toutes les fois que nous voulons démontrer l'existence d'une vérité par la nécessité où nous sommes de l'apercevoir, nous nous renfermons dans le MOI, nous subjectivons l'absolu ; 3° aller de la nécessité à l'absolu, c'est aller du signe à la chose signifiée, c'est conclure du dedans au dehors. Ici le cercle vicieux est évident : comment, en effet, démontrer l'absolu par le nécessaire ? toute démonstration suppose un principe, mais le principe ici serait justement ce qu'il faudrait démontrer, savoir : que de l'idée nécessaire on peut conclure l'absolu. L'absolu est donc hors de la portée de la démonstration. L'argumentation épuisera ses formes et son langage avant de le prouver ; c'est à l'observation, à l'intelligence

pure et non réfléchie qu'il appartient de le découvrir.

Nous avons montré jusqu'à présent l'absolu en lui-même et dans son rapport avec l'intelligence, il nous reste à faire voir son application à la nature extérieure. L'absolu, quoiqu'également indépendant du monde interne et du monde externe, fait toutefois son apparition dans l'un et dans l'autre; il descend et se repose sur la nature en même temps qu'il se réfléchit dans l'intelligence : si l'homme tient de l'absolu les vérités nécessaires, l'univers en a reçu les lois qui le régissent. L'absolu plane sur l'humanité et sur la nature, les domine et les gouverne éternellement, avec cette seule différence que l'une le sait et que l'autre l'ignore; mais il en est également indépendant (1). L'absolu est le fond sur lequel se dessinent tous les phénomènes de ce double tableau. Dira-t-on que si l'homme n'aperçoit l'absolu que dans son intelligence et dans la nature physique, l'absolu est constitué par la nature et par l'homme? Sans doute l'absolu ne nous est pas donné comme une abstraction; sans doute il n'existerait pas pour nous s'il n'était appliqué ou réfléchi; mais l'esprit sait qu'il ne porte en lui-même, et qu'il ne voit dans la nature que la copie d'un modèle réel, qui existe hors de la

(1) Voyez, *Fragments philosophiques*; *programme* de 1818, page 271, à la fin (première édition).

nature et hors de l'esprit. Mais si l'absolu n'est renfermé ni dans la nature ni dans l'homme, où réside-t-il et qu'est-il? S'il est vrai que la géométrie existe indépendamment des objets auxquels elle s'applique; si d'un autre côté elle n'est pas un tissu de conceptions fantastiques produites par notre raison, où est donc la géométrie? Qu'est-ce que l'espace pur? Qu'est-ce que le temps absolu? Ainsi l'infatigable curiosité humaine, après avoir épuisé les connaissances contingentes, après avoir fait l'analyse des connaissances nécessaires, après avoir entrevu l'absolu qui est le fond de ces connaissances, aspire encore plus haut, et veut savoir quel est le fond de l'absolu. Il faut qu'elle rencontre la raison suffisante et dernière de toutes choses, dût-elle la poursuivre à l'infini. Mais où réside cette raison suffisante et dernière? Où l'esprit humain trouvera-t-il ce fondement qui n'en suppose derrière lui aucun autre, et dont la possession doit terminer notre inquiétude et nos efforts? Si nous remontons l'histoire de la philosophie, nous y verrons un homme s'élever par les élans de son génie au-dessus de ses contemporains, et chercher la solution du problème qui nous occupe: c'est Platon. Il a regardé fixement et sans en être ébloui la vérité trop éclatante pour les yeux de la plupart des hommes; il a vu la vérité libre des enveloppes grossières qu'elle revêt dans le sein du monde physique et du monde intellectuel.

C'est cette vérité dans son essence, cette vérité substantielle qu'il appelle νοῦς, être dont notre esprit ne sait rien, sinon qu'il existe, être qui ne peut se manifester audehors que par les vérités absolues qu'il projette de son sein et qui s'appliquent à la nature ou se réfléchissent dans notre esprit. Le νοῦς de Platon qu'est-il sinon l'entendement divin, centre dans lequel se réunissent toutes les vérités éternelles? Si les idées absolues sont les manifestations de l'être infini, comme la parole est l'interprète de la pensée, les idées absolues forment ce que Platon appelle le λόγος. Le λόγος est le médiateur entre l'Être suprême, la souveraine intelligence, et l'être fini, l'intelligence humaine. Dieu n'est donc autre chose que la vérité dans son essence, il est partout où se montre la vérité. Celui-là le reconnaît nécessairement qui ne peut concevoir de phénomène sans substance, d'événement sans cause. L'athéisme est impossible : pour rejeter la croyance en Dieu, il faudrait refuser sa foi à toutes ces vérités. Ainsi Dieu compte autant d'adorateurs qu'il y a d'hommes qui pensent; car on ne peut penser sans admettre quelque vérité, ne fût-ce qu'une seule; et loin que les sciences détruisent la religion, la physique, les mathématiques, la psychologie, la logique sont comme autant de temples où l'on rend un culte à Dieu. Le dernier problème de l'actuel est résolu, nous sommes arrivés au fondement des idées absolues : Dieu

est le centre et la source de toutes les vérités; lui seul nous donne une base au-dessous de laquelle nous n'avons plus rien à chercher; c'est en lui seul que nous trouvons une vraie source de lumière et un inaltérable repos.

QUATORZIÈME LEÇON.

Trois ordres de faits de conscience : sensations, volitions, aperceptions rationnelles (1). — Le scepticisme ne peut attaquer ces dernières. — Liberté, sensibilité, raison. — Retour sur l'aperception pure. — Affirmation sans négation. — La vérité n'apparaît pas d'abord comme nécessaire, mais seulement comme vraie. — Fatalité et liberté de l'aperception pure. — L'Être absolu est la substance de la vérité absolue. — La vérité est un médiateur entre Dieu et l'homme (2).

Je me suis proposé deux buts dans ma dernière leçon : le premier, de revenir sur les caractères que nous présentent les connaissances humaines dans l'état actuel ; le second, de m'avancer progressivement jusqu'aux limites des connaissances

(1) Voyez, Fragmens philosophiques, *programme* de 1818, page 266 (première édition).

(2) Voyez, Fragmens philosophiques, *préface*, pages xxiij, xxiv et xliij (première édition), et *programme* de 1818, page 292.

nécessaires, de saisir l'absolu sous le relatif et d'arriver jusqu'au fondement de l'absolu lui-même. Je n'ai point abandonné la méthode que je m'étais prescrite : cette méthode consiste à ne jamais se séparer de l'expérience, soit en recueillant ses données immédiates, soit en recherchant les conséquences qui en dérivent légitimement. Je n'entends par expérience, ni l'observation extérieure sensible qui ne nous donne que des sensations diverses, multipliées et variables, ni même l'observation intime dirigée sur des phénomènes internes, aussi variables, aussi passagers, aussi fugitifs que les phénomènes du monde externe. Outre le MOI et le NON-MOI, outre le monde intérieur et le monde extérieur, il y a un troisième monde qui fait son apparition dans l'intelligence ; il se compose de ces notions nécessaires que des écoles fameuses appellent lois ou formes de l'entendement, mais qui impliquent, comme nous l'avons vu, des vérités absolues, indépendantes de la nature et de l'homme ; comme la conscience, qui est la lumière de l'intérieur, découvre et éclaire nos sensations, c'est-à-dire, ce qui apparaît en nous du monde extérieur, comme elle découvre et éclaire nos volitions, ou ce qui apparaît en nous de nous-mêmes, elle découvre et éclaire aussi les manifestations de la raison. Le MOI, le NON-MOI, et la raison qui plane sur l'un et sur l'autre, tel est le triple objet de la conscience : la raison a ses aperceptions pures, comme

les sens ont leurs sensations, comme le MOI a ses volitions. L'expérience, dont le témoignage est irrécusable, lorsqu'elle atteste les sensations et les volitions, sera-t-elle moins légitime lorsqu'elle nous présentera les aperceptions rationnelles? Il est clair que l'expérience est valable partout où elle se trouve, ou qu'elle ne l'est nulle part. Si l'on donne comme on le doit au mot expérience la signification compréhensive que nous venons d'indiquer, on peut dire avec confiance qu'il n'y a pas d'autre philosophie légitime que celle qui dérive de l'expérience (1).

La question relative à la réalité du monde rationnel est donc celle-ci : Y a-t-il ou n'y a-t-il pas un ordre de faits qui se distingue des phénomènes du MOI et des phénomènes du NON-MOI, des sensations et des volitions, et qui soit aussi réel que les uns et les autres? Cet ordre de faits se distingue des deux premiers par le caractère de nécessité. Lorsque je presse un corps, l'expérience me découvre en moi-même une sensation; lorsque je déploie mon activité, l'expérience m'avertit de ma volition; lorsqu'un fait commence d'exister, l'expérience me montre que je ne puis pas ne pas lui concevoir une cause; mais ce dernier fait, c'est-à-dire, cette aperception de la raison diffère des premiers en ce qu'il est immuable. Je puis suspen-

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *préface*, page XV (première édition).

dre, changer, dénaturer mes volitions; dans les phénomènes du MOI, tout est contingent et variable; d'une autre part, si je ne suis pas libre d'éprouver telle ou telle sensation, je sais que la sensation que j'éprouve ne durera qu'autant que je serai en présence de l'objet qui me la donne, que cet objet peut changer à chaque instant, et que dès qu'un autre lui succédera, ma sensation séra anéantie; je sais enfin que si le monde extérieur venait à disparaître, il n'y aurait pas même de sensations; la sphère des sensations est donc variable et contingente, comme celle des volitions; il n'en est pas de même de la sphère rationnelle : les faits qu'elle renferme ne peuvent pas changer. Ainsi, je pense que toute apparence suppose une substance, que tout ce qui commence d'exister a une cause : cette aperception est nécessaire, je ne puis m'y dérober; vainement essaierais-je de me figurer qu'il peut y avoir un changement sans cause, un phénomène sans substance, une multiplicité sans unité, etc. Jamais on ne pourra faire descendre ces principes à la simple contingence de nos sensations et de nos volitions. J'en appelle à l'expérience des autres, je leur demande si leur conscience interrogée ne leur fournit pas la même réponse. Je suis tellement convaincu de la nécessité de ces principes, que si je puis prêter mon intelligence aux préjugés les plus absurdes, aux fables les plus grossières, sur tout autre sujet que sur

les principes rationnels, je ne puis admettre, même pour un instant, qu'il y ait des phénomènes sans cause et sans substance. Le scepticisme, qui est tout puissant lorsqu'il attaque le monde matériel, qui est déjà moins redoutable lorsqu'il s'en prend à la volonté ou à la liberté, demeure sans aucune prise sur les principes rationnels. Ainsi il n'est pas aisé de défendre la nature contre les argumens de Berkeley et de David Hume ; c'est là que triomphe le scepticisme; lorsqu'il veut détruire la volonté et la liberté, il ne perd pas encore toute chance de succès ; mais il se brise devant les principes rationnels. En vain il discute, il argumente ; puisqu'il cherche à prouver, il reconnaît donc une base sur laquelle s'appuient les argumens et les preuves ; en un mot il reconnaît des principes.

Après avoir établi qu'il y a des principes nécessaires, il fallait tenter d'aller plus loin : il fallait s'élever contre les théories qui regardent les vérités nécessaires comme des formes de l'esprit humain ; c'est ce que nous avons essayé de faire. L'esprit humain n'est pas enfermé dans certaines formes : il est doué de raison ; comme de sensibilité et de liberté : la liberté est le MOI lui-même ; la sensibilité limite le MOI, car c'est par elle que nous sentons les obstacles du monde extérieur ; la raison au contraire agrandit la sphère du MOI, parce qu'elle lui ouvre un immense horizon. Les sens ne me montrent qu'une partie de l'univers ; la raison

me révèle le reste : elle me dévoile les lois suprêmes qui gouvernent le monde intérieur et le monde extérieur. Bien plus, elle me transporte dans une sphère supérieure aux deux autres, elle me fait saisir l'absolu; dans son essor elle dépasse tellement le moi et la nature, qu'elle ne les aperçoit plus ; qu'elle se met face à face avec la vérité, et s'élève ainsi à une région où toute subjectivité expire. Mais la raison est à son point de départ une table rase : elle ne contient pas plus de principes innés que la sensibilité et que la liberté : dès que la sensibilité est en contact avec les objets qui lui sont propres, il en résulte une sensation; de même, dès que la raison est en rapport avec l'objet qu'elle doit saisir, il en résulte une aperception. La vérité n'est donc pas une forme innée de la raison, mais elle impose à la raison ces formes qui deviennent ensuite ce qu'on appelle les nécessités de la raison. Primitivement donc il n'y a pas de lois nécessaires, de principes purement psychologiques, il y a des vérités : la raison les acquiert; elle ne peut plus s'en séparer; mais on ne doit pas la confondre avec elles. C'est ainsi que nous avons essayé d'établir les aperceptions ou intuitions pures de la raison; et de prouver qu'avant la raison mise en possession des vérités nécessaires, et ayant reçu de son commerce avec la vérité des formes qui engendrent la logique, il y a, pour ainsi dire, une raison vide, sans formes arrêtées

d'avance, qui marche librement et qui reconnaît l'absolu sans y rien mêler de subjectif. Cette théorie de l'aperception pure a été attaquée; et il était difficile, en effet, qu'un premier exposé la fît admettre : nous ne pouvons que la reproduire, en en variant un peu l'expression, afin de la présenter sous plusieurs faces, et de la rendre ainsi plus saisissable.

Suivant la théorie des écoles écossaise et allemande, il n'y a que trois sortes de jugemens : le jugement dubitatif, le jugement affirmatif et le jugement négatif. Laissons de côté, comme nous l'avons fait déjà, le jugement dubitatif, qui n'a rien à faire dans une discussion sur l'existence de la vérité; nous accordons que dans l'état réfléchi tout jugement affirmatif suppose un jugement négatif, et réciproquement : si l'on énonce devant moi cette proposition : deux et deux valent cinq; je le nie. Qu'est-ce que nier dans ce cas? N'est-ce pas affirmer la proposition contraire? Mon jugement est négatif, mais seulement dans sa forme. Lorsqu'on veut répondre à une proposition fausse, on suppose rapidement la forme qu'aurait dû prendre cette proposition pour être vraie : l'esprit se trouve alors placé entre deux partis, dont l'un est absurde et l'autre rationnel; il se fait donc ici une comparaison. Or, la comparaison repose sur l'attention, d'où il suit que tout jugement qui est à la fois affirmatif et négatif est profondément ré-

fléchi. Mais n'y a-t-il pas une affirmation primitive qui n'implique pas de négation? De même que nous agissons souvent sans songer aux résultats de notre action, et qu'il se produit dans ce cas une activité pure, une liberté non réfléchie; de même la raison aperçoit souvent par une aperception pure: nous affirmons le vrai sans penser qu'il peut y avoir du faux; l'affirmation n'enveloppe pas alors de négation. Nous ne pouvons pas nous arrêter dans l'aperception pure: elle brille et s'éteint comme une étincelle rapide, et elle est remplacée par l'absence de la pensée, ou par la présence de la réflexion, de l'affirmation négative. Comment donc saisir cette lueur passagère? Il ne faut pas la demander à la réflexion qui la détruit; mais adressez-vous à la mémoire, et vous vous rappellerez que souvent vous avez exercé cette aperception pure. Cette aperception n'est pas marquée du caractère de nécessité; car la nécessité implique qu'on a cherché à se soustraire au joug d'une croyance, ce qui ne peut avoir eu lieu primitivement et avant tout retour sur soi-même. La vérité n'apparaît donc pas d'abord comme nécessaire, mais seulement comme vraie. Dans cette aperception pure se trouvent réunies au plus haut degré la liberté et la fatalité: comme la raison n'a pas voulu résister à la vérité, on ne peut pas dire qu'elle soit asservie; d'un autre côté, elle ne peut pas ne pas apercevoir cette vérité; il y a donc là ce que j'appelle

activité pure, c'est-à-dire, réunion de la fatalité et de la liberté. Lorsque je m'efforce en vain de lutter contre le pouvoir qui m'entraîne, il y a pure fatalité ; lorsque je veux faire évanouir un obstacle, et que j'y parviens, il y a pure liberté ; lorsqu'enfin je cède volontairement au pouvoir qui me presse, il y a liberté et fatalité.

L'absolu étant reconnu comme illimité, comme remplissant le passé, le présent et l'avenir, il ne peut être renfermé dans le réel, il n'est ni dans le moi ni dans le NON-MOI, il est supérieur à l'un et à l'autre ; l'absolu plane sur le relatif, l'éternel plane sur le passager. Mais cette vérité pure, qui n'est contenue ni dans le monde ni dans l'intelligence, où donc est-elle, et quelle en est la substance ? A cette question on peut faire deux réponses : si l'on s'arrête à une philosophie timide, on dira : la vérité existe ; elle n'est ni le moi ni le NON-MOI ; ne m'interrogez pas au delà. Mais si l'on ose aller plus loin, et s'enfoncer dans de plus profondes recherches, on trouvera que la vérité suppose quelque chose au delà d'elle-même, quelque chose de plus élevé, de plus inaccessible : de même que l'accident suppose la substance, que la qualité suppose le sujet, de même la vérité absolue suppose l'être absolu. Nous obtenons alors un absolu qui n'est plus suspendu dans le vague de l'abstraction, mais un absolu substantiel. Comme nous ne connaissons le sujet que par ses attributs,

nous ne pouvons connaître de la substance infinie que les vérités absolues dont elle est le soutien. Tout ce qu'on sait de cette substance c'est qu'elle existe ; au delà de la vérité est la substance ; mais au delà de la substance il n'y a rien : la substance est le terme après lequel on ne peut rien concevoir relativement à l'existence ; arrivée à la substance ; toute recherche doit s'arrêter. D'où il suit qu'il ne peut y avoir qu'une substance : la substance de la vérité, ou la suprême intelligence. La vérité, qui est absolue par rapport au MOI et au NON-MOI, est relative par rapport à la substance. Ainsi elle se trouve placée entre l'homme et la suprême intelligence, comme un intermédiaire, comme un médiateur. C'est ce que Platon, dans son langage poétique, appelle le λόγος ; c'est pour ainsi dire l'interprète, la parole de la substance. Comme la substance ne peut exister sans accidens, il y a coéternité entre la vérité et la suprême intelligence ; entre le λόγος et le νοῦς. Mais comment la vérité sort-elle de la suprême intelligence ? C'est un mystère impénétrable à nos yeux. Si la substance se manifeste, c'est qu'elle a la puissance de se manifester ; voilà tout ce que nous pouvons dire. Telle est la fameuse *Triade* de Platon : 1° la substance absolue ou la suprême intelligence ; 2° la puissance de se manifester ou la force créatrice ; 3° la manifestation divine, la mission du λόγος.

Toute cette théorie se déduit des aperceptions

pures de la raison : je sais d'abord d'instinct la vérité ; je la sais ensuite par réflexion. Soit par exemple une vérité arithmétique, d'où me vient-elle ? Ce n'est pas du monde extérieur, car le monde extérieur n'existe que dans un point du temps et de l'espace, et la vérité arithmétique est éternelle et universelle ; l'universel est la raison suffisante du particulier, quoique l'universel ne se découvre à nous que dans le particulier. Ni la nature ni mon intelligence ne peuvent me rendre raison de la vérité arithmétique : ce n'est pas parce qu'elle est aperçue par ma raison, ni parce qu'elle apparaît dans la nature physique qu'elle est vraie ; elle existe indépendamment du monde intime et du monde externe ; elle plane sur l'un et sur l'autre, elle est absolue ; mais pour qu'elle ne nous apparaisse pas comme une pure idée, il faut qu'elle appartienne à un être dont elle soit comme la manifestation extérieure ; cet être, cette substance de la vérité, c'est Dieu. Mais nous ne savons de Dieu rien autre chose, sinon qu'il existe et qu'il se manifeste à nous par la vérité absolue. Se manifester pour un être universel et éternel, c'est se manifester universellement et éternellement ; Dieu s'est donc manifesté en tout, partout et toujours, et comme il ne s'est manifesté que par la vérité, il s'ensuit qu'il doit y avoir partout et toujours de la vérité. Soit qu'on monte de la nature et de l'homme à la vérité, et de la vérité à

Dieu, soit qu'on redescende de Dieu à la vérité, et de la vérité à l'homme et à la nature, partout Dieu se rencontre : il suffit donc de reconnaître une seule de ces choses pour reconnaître Dieu. Il n'existe pas d'athées. Celui qui aurait étudié toutes les lois de la physique et de la chimie, lors même qu'il ne résumerait pas son savoir sous la dénomination de vérité divine ou de Dieu, celui-là serait cependant plus religieux, ou si vous voulez, en saurait plus sur Dieu qu'un autre qui, après avoir parcouru deux ou trois principes, soit celui de la raison suffisante, ou le principe de causalité, en aurait sur-le-champ formé un total qu'il aurait appelé Dieu. Il ne s'agit point d'adorer un nom Θεὸς, Ζεὺς, *Deus*, Dieu, etc., mais de renfermer sous ce titre le plus de vérités possible, puisque c'est la vérité qui est la manifestation de Dieu. Étudiez la nature, que la philosophie est trop portée à dédaigner, ne vous arrêtez pas à ce qu'elle contient de variable, car il n'y a pas de science de ce qui passe; mais élevez-vous aux lois qui régissent la nature et qui font d'elle une vérité vivante, une vérité devenue active, sensible, en un mot, Dieu dans la matière; approfondissez donc la nature : plus vous vous pénétrerez de ses lois, plus vous approcherez de l'esprit divin qui l'anime. Étudiez surtout l'humanité : l'humanité est encore plus sainte que la nature, parce qu'elle est animée de Dieu comme elle, mais qu'elle le sait, tandis

que la nature l'ignore. Embrassez le faisceau des sciences physiques et des sciences morales, dégagez les principes qu'elles renferment, mettez-vous en présence de ces vérités ; rapportez ces vérités à l'être infini qui en est la source et le soutien, et vous aurez appris de Dieu tout ce qu'il nous est donné d'en comprendre dans les limites étroites de notre intelligence finie.

QUINZIÈME LEÇON.

Deux grands besoins dans l'esprit humain ; 1° besoin des principes absolus, comme base de la science ; 2° besoin de trouver ces principes absolus par l'observation. — Méthode rationnelle et méthode expérimentale. — Conciliation de l'*à priori*, et de l'*à posteriori*. — De l'observation et de la raison (1).

Deux méthodes ont régné tour à tour dans l'empire de la science, et se disputent continuellement l'esprit humain : aujourd'hui, comme de tout temps, deux grands besoins se font sentir à l'homme : je veux parler, d'abord, du besoin de certains principes fixes, immuables, qui ne dépendent d'aucuns temps, d'aucuns lieux, d'aucunes circonstances, qui ne puissent être révoqués en doute, de telle sorte que toutes les conséquences

(1) Voyez, Fragmens philosophiques, programme de 1818, page 265 (première édition).

qui en dérivent soient également inattaquables, et puissent former une science; en effet, qu'est-ce qu'une science? C'est un ensemble de déductions rigoureuses qui se rattachent à un certain nombre de principes universels fournis par la raison. Dans un ordre quelconque de recherches, tant que l'esprit n'a saisi que des faits isolés, disparates, tant qu'il ne les a pas ramenés à une théorie générale dans laquelle puissent se résoudre les observations particulières, il possède les matériaux d'une science, mais la science elle-même n'existe pas. Ainsi, lorsqu'on eut reconnu certaines propriétés des corps, il restait à les ramener à quelques principes absolus pour constituer la science physique. La science physique commence là où apparaissent des vérités absolues, des vérités auxquelles on peut rattacher tous les faits que l'observation découvre dans la nature; en d'autres termes, l'idée de la science est l'idée même de l'absolu posé comme principe de cette science. Car, si l'absolu ne constitue pas le fondement de la science, comme il n'y a dans les conséquences rien de plus que dans les principes, les conséquences seront variables comme le principe lui-même : on ne possédera rien de fixe, on n'obtiendra pas une science. Je regarde comme malheureuse l'époque où l'on a commencé à décrier l'application de la méthode mathématique aux sciences morales; dès lors les sciences morales ont perdu leur tendance à l'absolu, jusque-là que

l'absolu qui était déjà dans toutes les morales en a été exilé; elles ont été dépossédées des principes qui les constituent sciences. Dès que les vérités *à priori* ont disparu des sciences morales, celles-ci n'ont plus été que des théories incertaines, plus ou moins intéressantes, selon qu'elles contenaient un plus ou moins grand nombre de faits; mais la science a été livrée à l'arbitraire, et au bout de quelques années les dernières traces scientifiques ont entièrement disparu. Il faut donc s'efforcer de donner à une science des principes absolus, et la raison ou la méthode *à priori* est la seule qui puisse lui fournir cette base.

D'une autre part, l'observation ou la méthode *à posteriori* est un besoin qui n'est pas moins vivement senti que le premier. C'est elle qui a si puissamment contribué aux développemens des sciences naturelles. On a même cru, dans ces derniers temps, que le fond de la science reposait tout entier sur l'observation : c'est une erreur, car le fond de la science c'est l'absolu, et l'observation n'est que la condition de la science. Nous aspirons à saisir quelque chose de fixe et d'immuable, mais nous ne pouvons y parvenir qu'à la condition d'observer ce qui passe et ce qui change, nous avons donc besoin de savoir *à priori*, comme de savoir *à posteriori* ; la méthode rationnelle et la méthode expérimentale se soutiennent et se complètent l'une l'autre. Quand on étudie l'histoire de la philosophie, on rencontre sans cesse ces deux métho-

des aux prises l'une avec l'autre ; chacune d'elles forme une école spéciale : l'école expérimentale et l'école rationnelle, ou l'école de l'*à priori* et l'école de l'*à posteriori* ; mais il ne suffit pas de reconnaître ces deux méthodes, il faut encore saisir le rapport qui les unit, et tenter de les concilier l'une avec l'autre.

La physique a déjà résolu ce problème : elle observe et elle finit par trouver une formule absolue ; l'expérience de plusieurs siècles, venant apporter le tribut de ses découvertes, confirme la légitimité du principe. Ainsi, loin que la raison combatte l'observation, elle l'autorise, elle l'élève jusqu'à elle ; la lutte des deux besoins n'est donc que dans l'apparence et nullement dans la réalité. Ce que nous disons de la physique peut s'appliquer à la philosophie : nous pourrions faire comparaître ici tous les philosophes de l'antiquité ; arrêtons-nous à Platon et à son disciple Aristote. Ce dernier, rejetant l'absolu du fond de sa philosophie, a senti le besoin de le placer dans la forme. Platon, au contraire, qui méprisait la forme, a posé l'absolu dans le principe de sa doctrine. En n'abandonnant jamais la méthode *à priori*, il a satisfait aux besoins de la raison ; mais il a eu le tort de méconnaître le besoin d'observation qui est réel, et qui ne peut jamais fournir de résultats contraires à la raison. Unir l'observation et la raison, tel est le problème scientifique : tant qu'il n'est pas résolu, la

science n'est pas faite. Les écoles philosophiques ne se distinguent les unes des autres que par la solution qu'elles en ont donnée; quant à celles qui n'ont pas osé toucher à cette difficulté, on peut les retrancher du sein de la philosophie : le caractère d'une méthode philosophique est la sincérité; s'il est des problèmes qu'elle ne peut résoudre, elle doit au moins les faire connaître et en essayer la solution.

Aujourd'hui tout le monde proclame que l'observation est le principe unique de la science, et, d'une autre part, on voit reparaître dans l'esprit humain le besoin d'une méthode rationnelle. Dans les sciences physiques, comme dans les sciences morales, il a été reconnu que l'observation seule n'est pas un sûr asile pour l'esprit et pour le cœur de l'homme. L'observation est souvent mensongère, illusoire, toujours inconstante; elle ne peut être admise qu'autant qu'elle sert d'introduction à la raison.

Je me suis efforcé de me montrer fidèle à cet esprit de mon temps : j'ai reconnu et j'ai cherché à faire reconnaître un autre monde que les deux sphères, dans lesquelles s'est renfermée jusqu'ici l'observation; j'ai montré que la conscience attestait la réalité de certaines conceptions nécessaires, tout aussi bien que celle des sensations et des volitions; j'ai montré que les faits rationnels étaient aussi réels que les autres, et j'appelle ici réel ce qui

tombe immédiatement sous l'observation : je souffre, la souffrance est réelle en tant que j'en ai la conscience ; la sensation et la liberté sont réelles, parce qu'elles tombent immédiatement sous les regards de la conscience ; mais les connaissances nécessaires n'y sont pas moins présentes et immédiates que la liberté et la sensation. Chacun n'observe-t-il pas en soi-même la conception de certains principes, de certains axiomes, tels que, par exemple : il n'est pas de qualité sans sujet ; rien ne commence à exister sans cause ; le tout est plus grand que la partie, et beaucoup d'autres vérités d'arithmétique, de géométrie et de haute physique. La conscience qui est, pour ainsi dire, le redoublement de toutes les réalités intellectuelles sur elle-même, le reflet de l'intérieur, la conscience reflète la réalité du monde rationnel, tout aussi bien que celle du monde sensible et celle du monde de la liberté. C'est ainsi que j'ai procédé à l'établissement empirique des connaissances nécessaires : la conscience, ai-je dit, ne joue que le rôle de témoin, elle n'est point créatrice ; ce n'est pas parce que la conscience l'atteste que vous avez produit tel mouvement, mais c'est parce que vous l'avez produit qu'elle l'atteste ; vous n'en auriez pas la conscience qu'il ne se serait pas moins produit. Vous avez pris certaine détermination libre ; si par impossible vous pouviez n'en avoir pas la conscience, vous ne l'auriez pas moins prise. Ainsi,

ce n'est pas le témoignage de la conscience qui crée le fait, c'est le fait qui crée le témoignage de la conscience. Si donc la conscience m'atteste que ma raison possède des connaissances nécessaires, c'est qu'en effet ma raison les possède. Jusqu'ici nous n'avons pas abandonné la méthode *à posteriori*, nous procédons par la voie de l'expérience; il faut prouver maintenant que nous avons rempli le second besoin de toute science, et que nous avons employé la méthode rationnelle.

De la connaissance nécessaire pour aller à la vérité absolue, il n'y a qu'un pas à faire : il s'agit de montrer que sous la conception nécessaire, qui subjective la vérité, est enveloppée une aperception pure, dans laquelle l'affirmation ne contient pas de négation, et dans laquelle par conséquent la réflexion n'est pas intervenue. C'est à quoi nous sommes parvenus en faisant sortir de toutes les formules, de tous les principes logiques l'aperception pure de l'absolu, l'aperception non altérée par la nécessité d'y croire. Si les vérités, qui sont les objets des connaissances nécessaires, n'étaient pas absolues, elles ne seraient pas dignes de former le fondement de la science métaphysique; mais quoique les connaissances qui les renferment soient aperçues par l'observation intérieure, elles sont indépendantes de cette observation; elles n'ont pas ce caractère variable dont son marquées les sensations et les volitions qui apparaissent à la con-

science ; c'est ainsi qu'après avoir employé l'observation, qui est la condition de la science, j'ai recherché un point fixe et immuable qui pût servir de base à l'édifice ; car encore une fois il n'y a pas de science de ce qui passe. Or, les vérités que j'ai signalées, en prenant pour point de départ l'observation, ces vérités sont absolues et ne dépendent pas de l'observation, qui ne m'a conduit d'ailleurs que jusqu'aux connaissances nécessaires. En effet, l'expérience, arrivée à la limite des connaissances nécessaires, est obligée de s'arrêter, et c'est la raison seule qui franchit l'abîme de la connaissance nécessaire à la vérité absolue (1). La vérité est indépendante, et quoique l'observation remplisse une partie de la route qui conduit jusqu'à elle, la vérité n'a point ce caractère de variation et d'inconsistance que présentent tous les objets soumis à l'observation. Je suis arrivé par l'observation jusqu'au seuil de l'absolu ; mais il m'a fallu la raison pour pénétrer dans l'enceinte, et l'absolu est devenu la base, le point de départ de toutes mes autres connaissances. C'est ainsi que j'ai conclu l'accord entre l'observation et la raison ; je ne me suis point exposé au reproche que Condillac adresse très-légitimement à plusieurs systèmes antérieurs : je n'ai point débuté par des maximes abstraites et hypothétiques ;

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *préface*, page xxiij (première édition).

je m'appuie, il est vrai, sur des maximes absolues, mais j'y suis arrivé sous la conduite de l'observation. Si je ne m'étais appuyé que sur l'expérience, je ne dis pas que j'aurais fait une science d'observations, car ces deux choses répugnent; je n'aurais fait aucune science, quoiqu'il soit vrai de dire qu'il n'y a point de science sans observation. C'est ainsi que, confondant toujours la condition de la science avec sa base, les uns ont voulu construire de prétendues sciences uniquement sur l'expérience, les autres, particulièrement en Grèce et en Allemagne, ont appuyé sur des maximes rationnelles des systèmes qui n'ont pas encore été légitimés. La raison dépasse la portée de l'observation, mais elle doit y prendre son point de départ : ce n'est pas de l'expérience que la géométrie emprunte la définition du triangle; prenez un triangle ou plusieurs triangles naturels, jamais vous n'y trouverez les conditions de la définition géométrique, et cependant c'est en présence de cette figure grossière que le géomètre conçoit le triangle absolu; comme en présence d'une certaine étendue, la raison conçoit l'espace absolu, comme en présence de la durée de la vie humaine nous concevons le temps absolu. Je me suis efforcé de faire la paix entre la raison et l'observation, sans laisser l'une empiéter sur l'autre; car si la raison est posée, par exemple, comme antérieure à l'observation, la science manque de sa condition première, elle

ne s'applique pas aux réalités; et si, d'un autre côté, vous posez l'observation comme principe scientifique, vous n'obtenez que des conséquences variables et contingentes comme leur principe.

Après avoir résolu le problème que j'appelle le problème scientifique, ou le problème de la méthode, après avoir montré que la condition de possibilité pour une science est l'observation, et sa condition de fixité et de légitimité, la raison, après avoir prouvé qu'il y a de l'absolu dans l'état actuel de nos connaissances, je dois rechercher le caractère des principes absolus dans l'état primitif de l'intelligence, et je vous prie de m'obliger et de me rappeler même, s'il le faut, aux règles de méthode que je viens de poser, car c'est l'esprit de méthode qui est principalement l'esprit de ce cours.

SEIZIÈME LEÇON.

État primitif de la vérité absolue dans l'intelligence. — La vérité absolue n'a point d'origine ontologique, mais seulement une origine psychologique (1). — Première position intellectuelle dans l'ordre chronologique ou psychologique : aperception pure d'une vérité concrète ou déterminée. — Deuxième position : connaissance nécessaire de cette vérité. — Troisième position : aperception pure de la vérité abstraite ou indéterminée. — Quatrième position : connaissance nécessaire de cette vérité (2). — La première application déterminée de la vérité s'est faite en même temps au MOI et au NON-MOI, à l'homme et à la nature (3).

TOUTE discussion philosophique sur les principes des connaissances humaines se divise en deux parties, l'une comprenant la recherche des carac-

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1818, page 274 (première édition).

(2) Voyez *ibid.*, page 275.

(3) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, pages 231 et suiv. (*ibid.*).

tères actuels de ces connaissances, l'autre l'étude des caractères primitifs. Je crois avoir épuisé la première de ces deux études : j'ai essayé de montrer par combien de degrés nous passons, dans l'état actuel de notre intelligence, pour arriver à ce qui est vrai en soi, à la substance de la vérité. Il s'agit maintenant d'aborder le second examen, de rechercher quelles ont été d'abord à nos yeux les vérités absolues. N'abandonnons pas la voie que nous avons suivie : c'est en partant de l'actuel qu'il faut rétrograder peu à peu vers le passé, vers le point où commence la première lueur intellectuelle. Ainsi, nous ne supposerons pas au hasard un état primitif, sauf à le confronter avec nos connaissances actuelles; ce qui serait déjà une méthode plus philosophique que celle qui pose à *priori* un état primitif, et qui n'y renonce jamais, lors même qu'elle n'en peut pas tirer la réalité actuelle; notre méthode est de ne jamais nous départir de l'actuel, qui est pour nous l'état le plus sûr et le plus immédiat, et de chercher ce qu'il a pu être d'abord. Nous avons vu qu'il y a de l'absolu dans la vérité : on ne peut rechercher que deux origines à l'absolu, une origine ontologique et une origine psychologique. L'absolu est ce qui est vrai en soi, ce qui n'a pas été constitué par nous, ce qui était avant nous, ce qui sera après nous : or, si l'absolu est ce qui ne peut pas ne pas être, s'il n'a pas de fin possible, il ne peut pas avoir de commence-

ment. Ces vérités : toute qualité suppose un sujet, tout commencement suppose une cause; ces vérités et beaucoup d'autres ont toujours été. Qui pourrait dire quand il a commencé d'être vrai, et quand il cessera de l'être que tout phénomène suppose une substance? Ces vérités n'ont donc pas d'origine ontologique. Toutes les recherches sur l'origine des connaissances humaines ont porté jusqu'à présent sur l'origine ontologique des vérités : on n'a pas cherché comment l'absolu s'est présenté d'abord à notre intelligence, mais de quelle façon il a commencé d'exister. Or, dans ce dernier sens, il n'a pas eu de commencement; il n'a pas été d'abord petit, puis plus grand, puis enfin parvenu à toute sa taille ; il n'a pas une figure qu'il puisse perdre ou reprendre en des temps différens. Encore une fois, il n'y a point de commencement à la vérité en elle-même : si l'on me demande pourquoi il est vrai que tout fait qui commence d'exister a une cause, je répondrai : parce que cela est vrai. Je ne puis en donner aucune autre raison; il me faudrait d'ailleurs arriver à des principes dont je ne rendrais pas raison, et qui se légitimeraient par eux-mêmes. Mais s'il n'y a pas lieu de chercher l'origine ontologique de la vérité, on peut en chercher l'origine psychologique, c'est-à-dire, examiner comment elle s'est d'abord présentée à notre esprit; dans quelles circonstances nous avons obtenu d'abord la notion de cause et d'effet, le principe de causalité, la

notion de temps, d'espace, de devoir, enfin toutes celles qui entrent dans la composition des principes nécessaires par lesquels se manifeste l'absolu. Voulez-vous savoir où l'on est arrivé en recherchant l'origine ontologique des principes absolus? On est arrivé à les nier. En effet, l'état primitif de notre intelligence est un état circonscrit, déterminé; nous n'apercevons d'abord rien d'universel, rien de nécessaire : dans l'impossibilité où l'on se trouvait de faire sortir l'universel du particulier, l'absolu du relatif, on a rejeté l'absolu et l'universel; on ne remarquait pas que le particulier et le déterminé étaient non le commencement de l'existence de l'absolu, mais seulement le commencement de son apparition. Toute la question se réduit donc à celle-ci : quelle est dans l'histoire du développement de l'esprit humain la circonstance où nous avons commencé à soupçonner la vérité nécessaire? c'est une question purement historique.

Je vais donc essayer de décrire les différentes situations de l'esprit humain relativement à l'absolu. En partant toujours de l'état actuel, j'indiquerai toutes les situations intellectuelles possibles par rapport à l'absolu, et j'en établirai ensuite l'ordre de succession. La première position intellectuelle, dont je parlerai, est celle que j'ai atteinte dans les leçons précédentes : cette aperception pure de la vérité qui ne contient aucune négation. Une seconde position intellec-

tuelle est l'affirmatiou qui implique négation; c'est la connaissance nécessaire et par conséquent réfléchie. Au lieu d'apercevoir l'absolu dans son état abstrait, je puis l'apercevoir dans des objets déterminés; au lieu de dire : deux plus deux valent quatre, je puis dire : ces deux objets, plus ces deux autres objets, valent quatre objets. Cette aperception concrète de la vérité peut être pure, c'est-à-dire, contenir une affirmation sans négation; elle peut ne pas s'engager dans les limites de la connaissance nécessaire, et c'est une troisième position de la connaissance intellectuelle. Enfin, cette aperception de la vérité concrète peut contenir une négation, tomber dans les limites de la réflexion, et ce sera la quatrième position intellectuelle. Ainsi, il peut y avoir aperception pure et connaissance nécessaire de la vérité absolue et indéterminée; puis aperception pure et connaissance nécessaire de la vérité concrète et déterminée. En indiquant d'avance toutes les positions intellectuelles possibles, nous limitons le champ de nos recherches, et notre méthode retient quelque chose du fond auquel elle s'applique, c'est-à-dire qu'elle a aussi quelque chose d'absolu. Il s'agit maintenant de savoir quel est l'ordre de priorité et de postériorité entre les différentes situations intellectuelles que nous avons reconnues. Nous allons répondre, en partant toujours de l'actuel, et en

rétrogradant vers le primitif. Soient les deux positions intellectuelles suivantes : l'aperception pure de la vérité absolue et la connaissance nécessaire de cette vérité : laquelle des deux a devancé l'autre ? Vous savez qu'il n'y a de connaissance nécessaire possible qu'à la condition qu'il y ait eu antérieurement une intuition pure : il faut avoir aperçu purement et simplement la vérité avant de remarquer qu'on ne peut pas ne pas l'apercevoir. Donc la connaissance nécessaire est postérieure à l'aperception pure ; la certitude, postérieure à l'intuition, le fait logique, postérieur au fait psychologique. Examinons maintenant le rapport de succession entre les deux autres positions intellectuelles : intuition pure et immédiate de la vérité concrète, et conception nécessaire ou logique de la même vérité. L'ordre est ici le même que dans le premier cas : l'intuition pure précède la conception nécessaire. Maintenant quel est le rapport chronologique entre les deux positions intellectuelles relatives à la vérité absolue, et les deux positions intellectuelles relatives à la vérité concrète ? Nous avons déjà dit que l'absolu était primitivement déterminé, et nous avons ajouté qu'il ne pouvait pas être question ici de l'absolu en lui-même, mais de son apparition dans l'esprit ; nous l'avons aperçu d'abord sous une forme concrète. Voici donc l'ordre à établir entre toutes les positions intellectuelles :

l'état actuel de notre esprit est une conception nécessaire de la vérité absolue, à laquelle je ne puis me dérober; cette conception nécessaire présuppose une aperception pure de la vérité absolue et indéterminée; d'une autre part, l'indéterminé présuppose le déterminé, et la conception nécessaire concrète présuppose l'intuition pure du concret. Il est impossible d'aller au delà de ce dernier terme; comprenez-vous quelque chose d'antérieur à cette proposition : cet objet et cet objet font deux objets? C'est par là que commence l'arithmétique. Voilà donc toute la différence qui existe entre l'actuel et le primitif; je dis aujourd'hui : un et un valent deux; j'ai dit autrefois : tel objet et tel objet valent deux objets. La vérité est absolument la même dans l'un et l'autre cas; elle n'a changé qu'à mes yeux : de déterminée elle est devenue indéterminée : après nous être apparue seulement dans une de ses applications, elle s'est dégagée de toute application, et s'est montrée pure et absolue.

Nous sommes partis de l'actuel pour remonter au primitif; si nous partons du primitif pour revenir à l'actuel, voici l'ordre que nous obtiendrons : 1° aperception pure d'une vérité concrète; 2° conception nécessaire de cette vérité; 3° aperception pure de la vérité absolue; 4° conception nécessaire de cette vérité indéterminée.

Reste maintenant la question de savoir si la pre-

mière application de la vérité s'est faite à la nature ou au MOI. Je réponds : ni à la nature seule, ni au MOI seul, mais à l'un et à l'autre. Locke a dit : tout commence par les aperceptions des sens; il a raison, car l'expérience démontre que l'extérieur donne l'éveil à l'âme, et la raison nous révèle qu'il ne peut pas y avoir de MOI sans NON-MOI; mais il a tort de croire que la sensation puisse se suffire à elle-même, et qu'elle ne soit pas dès le principe accompagnée de la réflexion, c'est-à-dire, que le MOI ne soit pas contemporain du NON-MOI. De son côté, Fichte veut que tout commence par le MOI; mais il est entraîné, par les conséquences de sa doctrine, à tout finir aussi sans autre instrument que le MOI. Comme nous venons de le dire, il n'y a pas de MOI sans NON-MOI, il n'y a pas de sujet sans objet, et la première position intellectuelle implique le MOI et le NON-MOI. Locke et Fichte ont eu le tort de ne poser qu'un des termes d'un rapport indissoluble; il est aussi illogique de tirer le MOI du NON-MOI que de tirer le NON-MOI du MOI. Ces deux philosophes, s'étant mépris sur la première position intellectuelle, ont donné une base trop étroite à l'édifice des connaissances humaines : ils ont détruit, l'un la nature, l'autre l'esprit, et tous les deux se sont réunis contre l'absolu. La théorie que je vous propose ne fait abstraction ni de l'homme ni de la nature : elle les pose en corrélation dès le premier éveil de l'intelligence;

de plus, sous la nature et sous l'humanité elle fait apercevoir l'absolu, qui est aussi indépendant de l'humanité que de la nature, mais dont l'une et l'autre sont un reflet. Les deux écoles que je combats, en confondant l'absolu, l'une avec le MOI, l'autre avec la nature, détruisent entièrement l'absolu, et en conséquence ils le ravissent au MOI et au NON-MOI. Pour le restituer à l'humanité et à la nature, il faut l'en séparer; il faut le reconnaître comme indépendant, comme se suffisant à lui-même, mais éclairant de sa lumière l'humanité et la nature, au sein desquelles il accomplit pour nous sa première apparition.

DIX-SEPTIÈME LEÇON.

Les principes nécessaires n'ont pas d'antécédent logique. — La question de la certitude n'en est pas une : elle se résout d'elle-même. — Retour sur la succession des quatre positions intellectuelles. — Passage de l'état primitif à l'état actuel. — Deux espèces d'abstractions : abstraction médiate ou comparative ; abstraction immédiate (1).

Après avoir décrit l'état actuel de nos connaissances, nous avons essayé d'en indiquer l'état primitif. Pour arriver à ce but nous nous sommes renfermés d'abord dans la contemplation de l'actuel, et nous avons cherché ce que cet état présupposait avant lui. Au lieu de créer une origine hypothétique aux connaissances humaines, sans nous occuper de la confronter avec l'état actuel de ces

(1) Voyez, Fragmens philosophiques, *programme* de 1817, pages 236, 237 ; et *programme* de 1818, page 277 (première édition).

connaissances, nous nous sommes attachés à la réalité présente, qui est en notre possession, et à l'aide de ce flambeau nous nous sommes avancés sur la route inconnue de l'état primitif. Nous avons distingué soigneusement la question de l'origine ontologique de la vérité d'avec la question de son origine psychologique ; nous avons éliminé la première, qu'on a souvent confondue avec la seconde, et il ne nous est resté que la question psychologique. Cette question peut se sous-diviser ainsi : 1° comment sommes-nous arrivés à l'idée de la vérité absolue; 2° comment sommes-nous parvenus à la certitude ou à la croyance nécessaire touchant la vérité? Cette dernière sous-division peut s'appeler la question logique, et la première est la question historique par excellence. Soit donnée, par exemple, cette proposition vraie d'une vérité absolue : toute qualité suppose un sujet; la question de l'origine logique consisterait à rechercher quelles sont les circonstances dans lesquelles cette connaissance a été marquée du caractère de certitude ou de nécessité qu'elle possède aujourd'hui. Autre chose est de rechercher comment une connaissance est devenue certitude, autre chose de se demander à quel instant elle a fait son apparition dans notre esprit. La question de l'origine logique, telle que nous venons de la définir, se résout d'elle-même, ou plutôt elle n'est pas une question. Ainsi, quelle est la raison de la certitude logique du principe de causalité?

C'est le principe de causalité lui-même. Il n'y a pas ici d'antécédent et de conséquent : l'actuel et le primitif se confondent ; le principe de causalité nous apparaît aujourd'hui tel qu'hier, il nous apparaîtra demain tel qu'aujourd'hui, il n'est ni plus ni moins rapproché de la certitude. La certitude n'a pas de degrés, elle ne s'engendre pas dans le temps, elle ne se légitime pas par le progrès de l'intelligence humaine ; nous n'avons pas cru d'abord un peu au principe de causalité, puis un peu plus, puis enfin tout-à-fait ; en un mot, la certitude ne se fait pas pièce à pièce, et portion par portion. Toute la différence qui peut exister dans la certitude, relativement au temps, c'est qu'elle n'a pas d'abord été accompagnée d'une conscience claire. Ainsi l'homme ignorant est tout aussi certain que Lagrange de cette proposition : un plus un valent deux ; avec cette différence que chez l'un la certitude n'est accompagnée que d'une conscience obscure, tandis qu'elle est éclairée chez l'autre par toutes les lumières de la réflexion. Ainsi, des deux questions psychologiques que j'avais réservées, j'écarte encore la questions logique, et j'arrive à la question éminemment historique, qui se pose ainsi : trouver la forme primitive sous laquelle l'absolu a fait sa première apparition dans l'intelligence humaine. J'ai montré que pour arriver à la solution il ne fallait pas rêver au hasard une origine hypothétique, mais partir de la forme actuelle de l'ab-

solu. Ainsi, par exemple, il m'est impossible aujourd'hui de ne pas croire que ce qui commence d'exister ait une cause; telle est donc la forme actuelle : impossibilité de ne pas croire. En pénétrant sous cette forme, en creusant cette impossibilité mystérieuse, je trouve l'intuition du vrai, l'intuition pure et immédiate. Je crois aujourd'hui, et je ne puis pas ne pas croire qu'au dehors de moi tout ce qui commence d'exister a une cause, je crois donc à une vérité extérieure, mais je ne crois à cette vérité que sur la foi de quelque chose d'intérieur, c'est-à-dire de l'impossibilité où je suis de ne pas croire. La vérité extérieure n'est donc conçue par moi que médiatement, par l'intermédiaire d'une forme logique. Or, l'analyse démontre que cette impossibilité logique est le fruit de la réflexion, et que la réflexion étant une opération médiate, présuppose une opération immédiate, irréfléchie, spontanée, peu importe le nom qu'on lui donne. Ainsi, sans sortir de l'état actuel, nous avons déjà déterminé un état antérieur à la croyance nécessaire. Ce n'est pas tout : nous sommes encore dans la forme universelle de la vérité; la croyance nécessaire au principe de causalité et l'aperception qui la précède nous donnent toujours le principe de causalité sous sa forme absolue; mais l'intelligence humaine est-elle renfermée dans le domaine de l'abstraction? Non, sans doute; très-souvent, vous le savez, l'intelligence s'applique à

quelque chose de concret : si quelquefois vous dites : tout ce qui commence d'exister a une cause, ne vous arrive-t-il pas plus souvent de dire : ce phénomène qui vient de paraître, soit la chute d'une feuille ou d'une pierre, ce phénomène a une cause? Le principe de causalité prend donc une forme concrète ; il s'individualise. Remarquez qu'il ne change pas de nature pour changer de forme : soit qu'il se détermine, soit qu'il demeure dans l'indétermination, il est toujours le même, et il nous contraint à une croyance également nécessaire. La question que nous avons examinée est celle de savoir si le principe de causalité nous apparaît d'abord dans son universalité ou dans une de ses applications : or, l'expérience atteste que l'intelligence ne débute pas par l'abstraction, que nous n'arrivons à l'abstrait que par le concret. Le primitif étant concret, il reste à savoir si le primitif n'est pas double comme l'actuel. Rappelez-vous que l'actuel s'est divisé pour nous en deux parties : 1° impossibilité de ne pas croire, ou état médiat; 2° intuition pure de la vérité, ou état immédiat. Il en est de même du concret ou du déterminé : le principe de causalité dans son application à un fait particulier, nous est également donné sous deux formes : d'une part l'impossibilité subjective de ne pas y croire, de l'autre l'intuition pure et simple de la vérité concrète.

L'actuel et le primitif étant donnés, il nous reste

à savoir si nous ayons épuisé toute la sphère intellectuelle, c'est-à-dire, s'il y a en deçà de l'actuel quelque autre forme que celles que nous avons décrites, et s'il y a au delà du primitif quelque autre forme qui nous soit échappée. Or, ce primitif étant le concret, l'individuel, y a-t-il quelque chose de plus concret ou de plus individuel? Vous ne pourriez sortir du concret que pour aller à l'abstrait; ce ne serait pas dépasser le primitif, ce serait revenir en arrière. Peu importe que le principe de causalité vous apparaisse d'abord dans son application à la chute d'une pierre ou à la mort d'un homme, il est toujours sous une forme concrète, et aucune application antérieure ne peut être ni plus ni moins concrète, ni plus ni moins déterminée. Si nous ne trouvons rien au delà du primitif que nous avons assigné au principe de causalité, sommes-nous arrivés à sa dernière transformation dans notre intelligence, quand nous l'avons placé sous cette formule: tout ce qui commence d'exister a une cause, et il m'est impossible de ne pas croire à la vérité de ce principe? Essayez, tourmentez ce principe, jamais vous ne l'amènerez à une forme plus universelle, plus ultérieure que celle-là. Nous tenons donc les deux extrémités de l'intelligence; nous possédons l'état actuel et l'état primitif. Nous n'avons donc plus à résoudre que la troisième des questions que nous nous étions originairement posées: trouver le lien

des deux sphères, le passage du primitif à l'actuel.

Pour nous garantir de la marche hypothétique dans cette nouvelle recherche comme dans les deux autres, nous devons nous attacher à ce qui nous est donné, examiner ce qu'il y a de semblable et ce qu'il y a de différent dans le primitif et dans l'actuel : nous négligerons la ressemblance pour ne nous attacher qu'à la différence ; et si nous trouvons une opération intellectuelle qui rende compte de la différence, nous aurons ainsi découvert la transition du primitif à l'actuel. Qu'y a-t-il donc de semblable entre les deux états de l'intelligence relativement au principe de causalité, qui jusqu'ici nous a servi d'exemple? Ce qu'il y a de semblable, c'est la croyance nécessaire et l'intuition pure. Dans un cas comme dans l'autre, que vous appliquiez le principe, ou que vous le contempliez sous sa forme universelle et indéterminée, toujours est-il que ce principe vous éclaire d'abord, et force ensuite votre croyance. Qu'y a-t-il maintenant de dissemblable? C'est que dans l'état primitif, le principe de causalité est appliqué et concret, et que dans l'état actuel il est indéterminé et abstrait. J'aurai rendu compte du passage du primitif à l'actuel, si j'explique comment du principe déterminé nous nous élevons au principe indéterminé. Or, ce passage s'opère par l'abstraction ; ce que nous dirons ici de l'idée du vrai pourra s'appliquer à l'idée du bien et à celle du

beau (1). Il y a deux genres d'abstraction : soit donnée une suite d'objets particuliers : vous examinez les caractères communs de ces objets, vous les réunissez en un caractère général qui les contient tous. Ce caractère général est un caractère abstrait, une pure idée, puisqu'il n'existe pas indépendamment des individus. Nous exerçons dans ce cas une abstraction que j'appelle abstraction *comparative* et *collective* ; *comparative*, parce qu'elle procède par voie de comparaison ; *collective*, parce qu'elle n'est qu'une collection de cas particuliers. Tel n'est pas le second genre d'abstraction : un seul cas étant donné, sans comparer ce cas avec aucun autre, sans avoir besoin en conséquence d'une collection de faits particuliers, la seconde abstraction passe à l'instant même du concret à l'abstrait. Lorsque le principe de causalité est appliqué à un cas particulier, il y a d'une part l'objet déterminé, et de l'autre le principe pur de causalité : aussitôt que vous séparez celui-ci de ce qui l'individualise, vous le rendez à son universalité. Or, comme il n'y a pas de degrés dans l'universel, il s'ensuit que pour l'obtenir vous n'avez pas besoin de recourir à une comparaison, ni d'observer plusieurs cas particuliers. C'est ainsi que, par une abstraction immédiate, par une seule opération de l'esprit, on élimine le déterminé, et l'on obtient le principe pur de causalité. C'est donc

(1) Voyez la vingt-et-unième leçon.

sans le secours d'une comparaison et d'une collection que l'on passe du concret à l'abstrait, du réel au vrai, du déterminé à l'universel. Il n'en va pas ainsi dans l'autre genre d'abstraction ; prenons un exemple, examinons comment nous arrivons à l'idée générale de couleur : soit placé devant mes yeux un objet blanc ; avec quelque rigueur que je pousse l'analyse, arriverai-je ici à l'idée de couleur en général ; pourrai-je mettre d'un côté la blancheur et de l'autre la couleur; cette séparation est-elle possible? Que quelqu'un à propos d'un seul objet arrive à l'idée de la couleur en général, je reconnais que ma distinction entre les deux genres d'abstraction est vaine. Nous ne pensons pas qu'à l'aspect d'un seul objet l'esprit puisse faire deux parts dans sa couleur, l'une pour le variable, l'autre pour l'invariable. Analysez ce qui se passe en vous à l'aspect d'un objet blanc, vous éprouvez une sensation ; ôtez ce que cette sensation a d'individuel, vous la détruisez tout entière : vous ne pouvez pas faire évanouir la sensation de blancheur, et réserver la sensation de couleur. A l'objet blanc dont nous parlions tout à l'heure, joignez un objet bleu, votre position intellectuelle est entièrement changée, votre esprit peut faire alors abstraction de la sensation particulière du blanc, et de la sensation particulière du bleu, ne conserver que l'idée abstraite de la sensation de la vue ou de la couleur, en général. Mais, dans le cas précédent, nous nions

qu'il soit possible à l'esprit de faire une distinction entre sensation de la blancheur et sensation de la vue. Prenons un autre exemple : si vous n'aviez jamais senti qu'une seule fleur, auriez-vous l'idée de l'odeur en général ? L'odeur ne vous paraîtrait-elle pas un élément spécial de cette fleur, qui ne se retrouverait nulle part ? Si maintenant à l'odeur d'œillet se joint pour vous l'odeur de rose, vous pourrez vous élever à l'idée générale d'odeur ; mais qu'y a-t-il de commun entre l'odeur d'une fleur et celle d'une autre, sinon qu'elles ont été senties par le même individu ? Ce qui rend ici la généralisation possible, c'est précisément l'unité du sujet qui se souvient d'avoir été modifié de la même manière par des sensations différentes ; mais ce sujet ne peut opposer quelque chose de semblable et quelque chose de dissemblable qu'à la condition de la diversité, et par conséquent de la pluralité des sensations. Il y a donc dans ce cas comparaison, collection, abstraction médiate ; pour arriver au principe de causalité, nous n'avons pas besoin de tout ce travail. Si vous supposez six cas particuliers desquels vous ayez abstrait ce principe, il ne sera pas chargé de plus d'idées que si vous l'aviez abstrait d'un seul, ni de moins d'idées que si vous l'aviez abstrait de dix mille. En effet, pour arriver à cette formule : *l'événement que je vois sous mes yeux doit avoir une cause ;* il n'est pas nécessaire d'avoir vu plusieurs événemens. Le principe étant

indivisible, il est tout entier dans un seul cas, et il y est sous sa forme pure : il ne s'agit donc que d'éliminer la particularité du phénomène, soit la chute d'une pierre, soit le meurtre d'un homme, et l'on arrive immédiatement à l'idée de la nécessité d'une cause, pour tout ce qui commence d'exister. Ici, ce n'est pas parce que j'ai été le même, ou affecté de la même manière pendant plusieurs sensations différentes, que j'arrive à l'idée générale et abstraite. Une feuille tombe, je sais à l'instant même qu'il doit y avoir une raison à cette chute : un homme a été tué, je sais immédiatement qu'il doit y avoir une cause à sa mort. L'idée générale ne dérive pas ici de l'identité du MOI, ou de la ressemblance de mes modifications dans des cas différens. Ce qu'il y a de semblable entre les deux faits que je viens de citer, c'est qu'ils sont doubles, qu'ils renferment quelque chose d'individuel et quelque chose d'universel : mais je puis faire le partage entre l'individuel et l'universel, à propos du premier fait comme à propos du second. Et, en effet, si je n'avais pas conçu l'universalité du principe à propos du premier fait individuel, je ne la concevrais pas davantage à propos du second, ni du troisième, ni du millième; car *mille* ne sont pas plus près que *un* de l'infini. Telle est donc la théorie de l'abstraction immédiate, abstraction qui diffère, comme on le voit, de l'abstraction médiate comparative.

Nous avons achevé maintenant ce que nous avions à dire sur l'état primitif de notre esprit relativement aux vérités absolues, et sur le passage de l'état primitif à l'état actuel ; nous avons vu que trouver l'origine du principe de causalité, ce n'est pas autre chose que saisir la position intellectuelle primitive dans laquelle nous saisissons le principe. Indiquer la génération du principe de causalité, c'est montrer le procédé intellectuel qui élimine le déterminé, dégage l'indéterminé et fait passer celui-ci, du concret qui le contenait et le cachait, à l'abstrait et à l'absolu, où il éclate tout entier. Dans le tableau de l'état actuel, nous avons vu que la croyance nécessaire qui subjective la vérité n'est rien autre chose qu'un reflet de l'intuition pure, ou de l'affirmation non réfléchie. C'est ainsi que nous avons séparé l'objectif du subjectif, et que nous avons montré comment l'indéterminé se dégage du déterminé, l'universel du particulier. Il s'ensuit donc que l'indéterminé est sous le déterminé, que l'objectif est sous le subjectif, et que la philosophie ne doit s'arrêter ni dans le sensualisme de l'école de Locke, ni dans l'idéalisme subjectif de l'école allemande.

---

et intact

...ection

...sistence

...principes

...de 1518.

nécessaires se compose d'un certain nombre de termes : on a recherché l'origine des idées renfermées sous ces termes, et on a cru par-là détruire l'existence des principes, comme vérités simples et primitives. Ainsi, par exemple, dans le principe : tout phénomène suppose une cause; dans cet autre : toute apparition suppose une substance, nous avons les idées particulières de phénomène, de cause, d'apparition, de substance. Quelques philosophes pensent qu'il s'agit uniquement de rechercher séparément l'origine de toutes ces notions ; ils considèrent les idées qui entrent dans les principes comme antérieures à ces principes. Mais quand nous leur accorderions ce premier point, ils auraient trouvé l'origine de ces idées particulières, qu'ils n'auraient rien fait encore pour l'origine des principes eux-mêmes. Trouver, par exemple, l'origine de la notion d'une cause particulière, ce n'est pas trouver l'origine du principe de causalité. Vous avez découvert, je suppose, que la notion de cause est puisée dans le monde intérieur: je suis libre, je veux produire certains effets et je les produits ; mais de ce fait purement contingent à cet axiome : tous les phénomènes doivent nécessairement avoir une cause, il y a un abîme. Il faut passer des notions élémentaires aux principes, et c'est ce qu'aucun philosophe n'a pu faire. Quelques-uns ont senti cette impossibilité, et, s'attachant à l'origine des notions élémentaires, ils ont pris le parti de nier les principes : ils ont dit que les no-

tions de phénomène et de cause se liaient dans notre esprit par une pure association d'idées, et que de là résultait le prétendu principe de causalité, qui, suivant eux, n'a rien de nécessaire, et qu'on peut nier et affirmer à son gré. Je comprends ce langage : ils sont conséquens avec eux-mêmes ; mais tous n'ont pas suivi cet exemple ; quelques-uns n'ont douté ni de la nécessité ni de l'universalité du principe de causalité ; seulement ils ont cru en expliquer l'origine en montrant la formation de l'idée élémentaire de cause. Ici, au moins, l'idée élémentaire de cause est véritablement antérieure au principe de causalité, et nous comprenons jusqu'à un certain point l'illusion que ces philosophes se sont faite ; mais nous leur opposerons une difficulté plus grave : nous leur citerons des principes où toutes les notions sont contemporaines, et qu'il sera par conséquent impossible de faire naître des notions élémentaires. Soit, par exemple, l'axiome : toute qualité suppose un sujet : peut-il se résoudre en ces deux notions élémentaires : qualité et sujet ? Soutiendra-t-on que les notions de qualité et de sujet précèdent la conception du principe de substance ? Si nous démontrons que c'est au contraire le principe de substance qui est antérieur à l'acquisition des notions de qualité et de sujet, nous aurons démontré l'impossibilité de trouver l'origine du principe dans les notions élémentaires dont il se compose. Or, à quel titre la notion de substance

pourrait-elle être antérieure à ce principe : tout ce qui apparaît suppose une substance? A ce titre seul que la substance fût un objet d'observation. Je m'explique : lorsque ma volonté s'exerce, lorsque je produis un certain effet, je m'aperçois immédiatement comme cause ; il n'y a ici l'intervention d'aucun principe ; il ne s'agit que d'apercevoir ; mais il n'en est pas de même de la substance, elle n'est pas une chose observable : elle ne s'aperçoit pas ; elle se conçoit ; et elle se conçoit en vertu du principe de substance. Ainsi, par exemple, l'âme est la substance de la pensée, la matière est la substance de l'étendue, Dieu est la substance de la vérité : or, qui a jamais aperçu Dieu, la matière ou l'âme? N'a-t-il pas fallu, pour arriver à ces élémens invisibles, partir du visible, ou plutôt partir de l'axiome qui unit le visible à l'invisible, le phénomène à l'être, c'est-à-dire partir du principe de substance? La notion élémentaire de substance est donc postérieure au principe, et par conséquent elle est loin de contribuer à sa formation. Si l'on nous demande comment nous arrivons à concevoir la substance sous le phénomène, nous n'aurons pas d'autre réponse à faire que celle-ci : nous le concevons en vertu d'une faculté naturelle, de la raison. Nous n'avons aperçu primitivement ni le sujet sans la qualité, ni la qualité sans le sujet ; les termes eux-mêmes s'impliquent l'un l'autre ; car, qu'est-ce qu'une qualité? c'est ce qui appartient au sujet ;

qu'est-ce qu'un sujet? c'est ce qui possède la qualité : de sorte qu'il vous est impossible d'appeler quelque chose qualité, si vous n'avez déjà l'idée de sujet ; de même que vous ne pouvez prononcer le mot de sujet, qu'à la condition d'avoir l'idée de qualité. Mais, nous dira-t-on, au lieu du mot qualité employez le mot phénomène, et vous reconnaîtrez qu'on peut avoir l'idée de phénomène préalablement à l'idée de substance. Je réponds : comment va-t-on du phénomène à la substance? C'est justement par le principe de substance, par cet axiome qui, sous toute apparition, nous fait concevoir quelque chose qui n'apparaît pas ; de sorte que l'idée de substance est toujours le produit du principe de substance. Je ne veux point dire toutefois que nous ayons dans l'esprit le principe de substance tout formulé, avant d'avoir vu un phénomène ; je dis seulement qu'il nous est impossible de percevoir un phénomène, sans concevoir à l'instant même la substance, c'est-à-dire, qu'au pouvoir de perception se joint un pouvoir de conception ; en d'autres termes, qu'à l'expérience se joint la raison. Je voudrais vous prévenir contre deux erreurs égales : l'une, qui est de croire que l'expérience peut engendrer les principes, l'autre, que les principes précèdent l'expérience.

L'opinion que nous venons de combattre sur l'origine des principes, se rattache à une fausse théorie du jugement, assez répandue en philoso-

phie : le jugement, dit-on, est la connaissance d'un rapport entre deux idées, ou de la convenance et de la disconvenance de deux idées, ce qui suppose l'acquisition préalable des idées simples. Ainsi, d'après cette doctrine qui a été professée par Locke, nous aurions, par exemple, l'idée de qualité d'une part, et de l'autre l'idée de substance : il nous resterait à prononcer sur la convenance ou la disconvenance de ces deux idées. Nous venons de montrer que les faits ne se passent pas ainsi : en présence de l'un des termes du rapport, le jugement conçoit l'autre terme, et, pour ne pas sortir de l'exemple que nous avons choisi à propos du phénomène visible, l'esprit conçoit la substance invisible ; cette conception est un jugement et même un jugement nécessaire. Il ne s'agit pas ici de constater un rapport entre deux idées préalables, mais d'aller d'une idée à une autre idée ; l'esprit ne juge pas d'un rapport entre deux termes connus, mais un premier terme étant donné, il en conçoit un second, il n'y a plus de rapport à chercher. Quand le jugement m'a donné simultanément la substance et la qualité, je puis, par la force de l'abstraction, penser un instant à la substance sans la qualité, ou à la qualité sans la substance ; mais primitivement les deux termes sont corrélatifs, et ils m'ont été donnés l'un avec l'autre. En résumé, la prétention de quelques philosophes

est d'expliquer l'origine des principes par l'origine des notions élémentaires : supposé que toutes les notions élémentaires fussent antérieures à tous les principes, il faudrait montrer comment des notions on arrive aux principes, et c'est la première difficulté ; mais il est faux que dans tous les cas les notions précèdent les principes : le jugement est primitif ; les idées abstraites sont ultérieures, et c'est la seconde difficulté. Il y a deux espèces de notions qui entrent dans les axiomes : les unes ont rapport au visible, soit interne, soit externe, les autres à l'invisible ; les premières peuvent précéder l'axiome ; il n'en est pas de même des secondes : celles-là dérivent des axiomes eux-mêmes, à l'aide desquels on les découvre. Mais que les notions soient antérieures ou postérieures aux principes, les principes en sont toujours indépendans, et ainsi il reste impossible d'enfermer les vérités absolues dans les limites d'aucun fait particulier, soit externe, soit interne.

Après avoir traité de l'origine de la génération et de la nature de la vérité absolue en général, nous aurons moins d'efforts à faire pour démontrer l'existence absolue de la beauté et de la moralité, puisque le beau et le bien sont, comme le vrai, des formes et des manifestations de l'être infini. Dès la prochaine leçon, nous nous occuperons donc de l'idée absolue de beauté.

DIX-NEUVIÈME LEÇON.

Théorie de l'idée du beau (1). — Diverses opinions sur l'origine de l'idée du beau. — L'idée du beau est-elle une idée collective ou une conception originale de l'esprit? — Nature, expérience, idéal. — Deux écoles d'artistes et deux écoles de géomètres. — Conciliation des deux écoles.

Après avoir réclamé contre l'esprit exclusif des deux grandes écoles qui se partagent le dix-huitième siècle, et avoir replacé en face l'un de l'autre le moi et le monde matériel qu'elles avaient confondu en un seul élément, nous avons tenté d'y ajouter un troisième ordre d'idées, indépendant des deux autres : ces idées, que nous avons appelées absolues, ont été ramenées à celles de cause et de

(1) Voyez, Fragmens philosophiques, page 233 (première édition), le morceau intitulé : *Du beau réel et du beau idéal*, qui peut être considéré comme le *programme des onze leçons* sur l'idée de beauté, renfermées dans la présente publication.

substance, la dernière apparaissant sous la triple forme du vrai, du beau et du bien. Nous nous sommes attachés à l'idée du *vrai*. Nous avons fait voir, sous son caractère relatif ou sous la nécessité dont elle est empreinte, son caractère absolu ou l'universalité qui lui appartient; nous avons marqué les transformations successives qu'elle subit dans l'esprit humain, et nous avons montré que, sous aucune forme, elle ne se confond avec l'intelligence, ni avec la nature physique, et qu'elle reste idée pure et absolue, base inébranlable de toutes les sciences, révélation de l'être immuable et infini. Nous sommes donc préparés à reconnaître le même caractère dans l'idée de *beauté*. Si l'idée du beau n'est pas absolue comme l'idée du vrai, si elle n'est que l'expression d'un sentiment individuel, le contre-coup d'une sensation variable, ou le fruit du caprice de chacun, les discussions sur les beaux-arts flottent sans appui et elles n'auront pas de terme. Pour qu'une théorie des beaux-arts soit possible, il faut qu'il y ait quelque chose d'absolu dans la beauté, comme il faut quelque chose d'absolu dans l'idée du bien pour qu'il y ait une science morale. Essayons donc de constater le caractère absolu de l'idée du beau.

Il y a des philosophes qui ne reconnaissent d'autres idées absolues que les idées générales collectives, c'est-à-dire les idées que l'intelligence se forme par l'inspection de plusieurs objets indivi-

duels, dont elle compare les caractères, et dont elle saisit les ressemblances. D'autres philosophes, sans rejeter les idées collectives dont nous venons de parler, admettent encore des idées générales qui ne sont pas le fruit de la comparaison.

Je m'explique : soit par exemple l'idée du triangle : les partisans des idées collectives pensent que divers triangles naturels et imparfaits ayant été placés sous les yeux des hommes, l'esprit a négligé les différences, s'est attaché aux ressemblances, et s'est élevé ainsi à la conception générale et collective du triangle géométrique; les autres conviennent que si jamais l'homme n'avait vu de triangle naturel, il n'aurait pu s'élever à l'idée du triangle parfait; mais ils prétendent que la vue de ces triangles imparfaits n'est qu'une occasion pour l'esprit de concevoir l'idée absolue du triangle pur, dont les élémens ne peuvent pas être, disent-ils, fournis par la vue des triangles imparfaits. Examinons ces deux prétentions contraires. Les philosophes, qui n'admettent que des idées générales collectives et contingentes, raisonnent ainsi : nous avons sous les yeux des objets individuels; nous considérons ces objets séparément, et, à cet état, nos idées ne sont que le reflet du monde extérieur; l'idée, c'est la sensation, la représentation individuelle d'objets individuels. Soit donnée une figure naturelle, un triangle, par exemple : de la vue de cette figure, je recueille la représentation indivi-

duelle d'un triangle particulier, et cette idée varie suivant les dimensions du triangle que je considère. Telle est l'origine des idées individuelles dans ce système; passons maintenant à celle des idées générales : au lieu d'une seule figure naturelle, supposons cinq ou six figures représentant le triangle avec plus ou moins d'exactitude, et affectant diverses dimensions : nous n'aurons plus alors une seule idée individuelle, mais plusieurs idées de même genre, et, laissant de côté ce qu'elles ont de divers pour ne nous attacher qu'à ce qu'elles ont de commun, nous acquerrons ainsi l'idée générale de triangle; les idées générales reposent donc, en dernière analyse, sur des idées particulières. Un géomètre ne se laisserait pas éblouir par l'apparente clarté de cette déduction, il trouverait qu'elle ne représente pas fidèlement la vérité. J'ai consenti à nommer provisoirement triangles les figures naturelles qui affectent grossièrement la forme triangulaire; mais le triangle géométrique est celui qui satisfait à la rigueur de la définition. Or, il n'y a pas dans la nature de triangle parfait, c'est-à-dire remplissant les conditions de la définition mathématique. Si aucune figure naturelle ne peut être appelée légitimement du nom de triangle, comment, de la comparaison et de la collection des figures naturelles, construirez-vous l'idée du triangle parfait? Quand je suis arrivé à la conception géométrique du triangle ou du cercle, je puis

avec un compas tracer des figures qui semblent satisfaire à l'exigence de la définition ; mais c'est parce que je les ai construites sur la définition même du cercle ou du triangle. Telle n'est pas la position de celui qui observe les figures naturelles, et qui cherche en elles l'idée du cercle ou du triangle. De plus, à l'aide de la règle et du compas, je ne suis pas certain de satisfaire encore rigoureusement à toute l'exigence de la définition géométrique. Les géomètres, dans leurs démonstrations, n'en appellent ni aux figures naturelles, ni même aux figures artificielles qu'ils ont tracées avec le plus de soin, d'après la conception idéale ; mais ils s'en tiennent toujours à cette conception, dont la figure artificielle n'est qu'un signe mnémonique. Aussi dit-on que la géométrie est une science qui construit elle-même son objet ; les figures dont elle parle sont appelées des constructions géométriques. Elle dédaigne la nature, elle la détruit, elle l'efface, et elle substitue aux formes grossières de l'expérience des conceptions pures et rigoureuses, que l'art lui-même ne peut imiter que de loin. S'il n'y a pas de figures naturelles qui soient rigoureusement géométriques, comment, à l'aide de plusieurs de ces figures, arriverez-vous à remplir les conditions exigées par la géométrie ? Votre collection ne pourra se composer que des propriétés communes à tous les individus : or, puisqu'il n'y a rien de plus dans l'un que dans l'autre, vous ne pourrez tirer

du second ce que ne vous aura pas donné le premier. De l'imparfait considéré dans une multitude d'exemplaires, vous ne tirerez jamais le parfait, comme du contingent vous ne tirerez jamais l'absolu. Celui qui prétend que toutes nos idées absolues sont collectives, s'engage à prouver que, dans dix figures naturelles, dans dix cercles imparfaits, il y a des propriétés communes; que ces propriétés communes sont de nature à remplir la définition du cercle, et que, dans une seule de ces figures, il trouve une ou plusieurs propriétés de la figure géométrique; car l'idée collective ne peut être que l'addition, la somme des idées individuelles. La question se réduit à celle-ci : trouver dans les figures naturelles des propriétés qui, additionnées les unes avec les autres, fournissent les élémens de la définition géométrique, c'est-à-dire l'idéal du géomètre.

Nous appelons l'attention sur deux mots qui reviennent continuellement dans cette discussion : ce sont d'une part, *nature* ou *expérience*, de l'autre, *idéal*. L'expérience est individuelle ou collective, mais le collectif se résout dans l'individuel : l'idéal est opposé à l'individu et à la collection; il apparaît comme une conception originale de l'esprit. La nature ou l'expérience m'a fourni l'occasion de concevoir l'idéal, mais l'idéal est toute autre chose que l'expérience ou la nature, puisque, si nous l'appliquons aux figures naturelles et même aux figures

artificielles, ces figures ne peuvent remplir les conditions de la conception idéale, et que nous sommes obligés de les supposer *exactes*. Le mot idéal correspond donc à idée indépendante et absolue, et non pas à idée collective. Le problème est de savoir comment l'esprit s'élève à l'idéal : c'est une difficulté que je n'éluderai pas, et dont j'essaierai plus tard de présenter la solution. Je poursuis l'exposition des deux systèmes contraires sur le beau.

Il y a deux écoles d'artistes, comme deux écoles de géomètres; j'entends ici par géomètres, les philosophes qui ont recherché les principes de la géométrie : tels furent Locke, d'Alembert, Condillac, chez les modernes; et chez les anciens, Pythagore et Platon. De ces deux écoles, l'une, à la tête de laquelle se trouve Protagoras, prétend que toute idée géométrique est un fait collectif; l'autre, qui a pour pères Pythagore et surtout Platon, regarde la figure géométrique comme une *idée* : cette expression est contemporaine de Platon; il reconnaît la sensation, αἴσθησις, représentation d'un objet individuel; plus les objets auxquels la sensation s'applique deviennent nombreux, plus la sensation se généralise; mais au-dessus de la sensation généralisée, il place ce qu'il appelle les idées ἰδέαι, c'est-à-dire des conceptions absolues et indépendantes de l'expérience; l'ensemble de ces idées est ce qu'il appelle le λόγος. Ainsi, dans le dialogue intitulé Théétète, quand Socrate demande à son

interlocuteur de définir la science en général, Théétète, nourri dans les doctrines de Protagoras, répond : la science, c'est la sensation ; savoir, c'est sentir ; la sensation est le rapport du MOI au NON-MOI, de l'homme à la nature ; il n'y a dans la nature que ce qu'il y a dans la sensation ; de là, le précepte fameux de l'école de Protagoras : la sensibilité est l'arbitre suprême, l'homme est la mesure de toute chose. Dans la théorie du beau, ces deux écoles se retrouvent en présence : l'une admet l'idéal, l'autre se borne au réel ; en général, on ente d par réel tout ce qui n'est pas une création de l'esprit ; si l'objet que l'on veut copier d'après nature présente quelque beauté, l'imitation est belle ; mais on n'a produit qu'une beauté réelle. Si l'on ne se contente pas d'un seul objet, et qu'on assemble un grand nombre de modèles ; si pour peindre une figure humaine on prend à l'un son front, à l'autre ses yeux, à un troisième son sourire, on arrivera à une beauté réelle collective, mais non pas à l'idéal ; car l'œuvre ne contiendra pas un seul trait qui ne se retrouve dans l'un ou dans l'autre des originaux. De même que nous avons distingué des idées absolues et des idées collectives, de même nous distinguerons un beau idéal et un beau réel. Mais les partisans exclusifs du réel nient l'existence de l'idéal, ou disent qu'il ne consiste qu'à rassembler ou à choisir, ce qui équivaut à la négation de l'idéal. L'école opposée à celle-ci n'admet,

au contraire, que l'idéal, et fait complétement abstraction des modèles de la nature; il y a des artistes qui travaillent de *tête* : c'est leur expression. La première école, qui ne veut voir dans l'art que l'imitation du réel, oublie que tout ce qu'on rencontre dans la nature n'a qu'une beauté imparfaite, et que le beau se cache sous le réel. La seconde, qui ne s'attache qu'à l'idéal, tombe dans l'excès opposé, et produit des œuvres qui sont inaccessibles à nos sens. L'idéal seul est froid et manque de vie; il ne faut pas plus négliger le réel dans l'école des arts, que l'idée collective dans l'école des métaphysiciens; mais il ne faut s'arrêter ni au collectif ni au réel. Les partisans de la réalité nous disent : peignez ce qui est animé, ce qui est sensible, l'enfant sur le sein de sa mère, la jeune fille mêlant avec grâce les trames d'un tissu, le jeune homme à la fleur de l'âge se préparant pour le combat; plus votre imitation sera fidèle, votre peinture vivante, votre tableau animé, plus votre œuvre sera belle; l'art, c'est l'imitation, c'est la vie. Nous réclamons, en faveur de l'autre école, contre cette sentence exclusive : les tableaux qu'on vient de décrire seront agréables comme les scènes de la nature; mais ils laisseront au-dessus d'eux une beauté que la réalité n'atteint jamais, et qu'il faut essayer de réaliser, en partie (car une réalisation complète est impossible), si l'on veut remplir toutes les conditions de l'art. L'idéal sans le réel manque de

vie, mais le réel sans l'idéal manque de beauté pure. L'un et l'autre doivent se réunir; les deux écoles doivent se donner la main et faire alliance : les chefs-d'œuvre sont à ce prix. Ainsi, le beau est une idée absolue et non une copie de la nature imparfaite, finie et contingente. L'idée peut faire son apparition au sein de la nature; mais elle y est toujours voilée et mutilée; elle apparaît d'une manière plus éclatante dans les œuvres humaines, parce que le bras guidé par l'intelligence, se rapproche davantage du modèle conçu par celle-ci; mais l'idée ne peut jamais s'y réaliser tout entière. Nous continuerons, dans les leçons prochaines, d'approfondir l'idée du beau, qui est une des manifestations les plus brillantes de l'être absolu, un glorieux intermédiaire entre Dieu, la nature et l'homme.

VINGTIÈME LEÇON.

Position des questions relatives à l'idée de beauté. — Y a-t-il du beau dans la nature; quels en sont les caractères; par quelles opérations intellectuelles arrivons-nous à le saisir? — Distinction entre la sensation et le jugement.

Le problème de la beauté est extrêmement complexe : il soulève une multitude de questions que nous devons poser avec précision, pour nous tracer d'avance un plan méthodique et complet.

La première question qui se présente est celle de savoir s'il y a du beau dans la nature, quels sont les caractères du beau naturel, et par quelles opérations intellectuelles nous atteignons ce genre de beauté.

Supposé qu'il y ait du beau dans la nature, nous aurons à examiner, en second lieu, si l'art n'ajoute rien aux données naturelles; s'il ne fait qu'imiter la

nature, en ce sens qu'il la copie, de telle sorte que la beauté dans l'art ne soit que le reflet de la beauté dans la nature? L'art n'imite-t-il pas l'objet en le modifiant, en lui faisant subir une transformation? En un mot, au-dessus du beau naturel, n'y a-t-il pas le beau idéal?

Si les deux genres de beau sont admis l'un et l'autre, comment du réel s'élève-t-on à l'idéal, et comment de l'idéal redescend-on au réel? Laquelle des deux idées germe la première dans l'esprit, de celle du beau réel ou de celle du beau idéal? Commençons-nous par concevoir le beau idéal? Est-ce sur ce type ou modèle que nous confrontons la beauté de tel ou tel objet individuel dans la nature? ou bien commençons-nous par saisir le beau naturel, et nous élevons-nous par une sorte d'épuration jusqu'à la conception du beau idéal? En un mot, quel est l'ordre de succession entre le beau idéal et le beau naturel?

Ces trois questions résolues, nous aurons à découvrir les rapports de ressemblance et de différence entre les deux genres de beauté? Le beau naturel ne peut pas être essentiellement opposé au beau idéal, ni le beau idéal essentiellement différent du beau réel. Il y a sans doute entre ces deux ordres de beautés des différences qu'il faut saisir, mais qui ne doivent pas nous cacher les ressemblances fondamentales. Quand on passe de la région du beau naturel à la région du beau idéal,

on s'aperçoit que le point de vue est changé, mais les deux régions sont contiguës, et pour aller de l'une à l'autre on n'a pas d'abîme à franchir. Il faudra donc indiquer les rapports intimes et essentiels des deux sphères de la beauté.

Quand nous aurons connu les liens du beau naturel et du beau idéal, il nous restera la tâche d'examiner l'idéal en lui-même, d'en déterminer les caractères, de chercher s'il est susceptible de degrés. Deux figures idéales étant données, sont-elles, au même degré ou à des degrés divers, la représentation du beau idéal? La sainte Cécile du Dominicain, et celle de Raphaël, sont-elles plus ou moins idéales l'une que l'autre? Si l'idéal admet du plus ou du moins, il n'est donc pas invariable, il n'est donc pas absolu? Comment peut-il alors se distinguer du beau naturel? Si d'un côté l'idéal est pour ainsi dire mouvant, et si de l'autre il n'est pas le beau naturel, que peut-il être?

Enfin, quel peut être le rapport du beau idéal avec la substance de toute chose, avec l'être infini ou Dieu? D'une part nous aurons recherché le rapport de l'idéal avec la nature ou le dernier terme du fini; de l'autre nous examinerons son rapport avec Dieu, ou le dernier terme de l'infini. La nature nous apparaîtra peut-être comme le point de départ de l'idéal, et Dieu comme le point où il aboutit. Dieu et la nature seront pour ainsi dire les deux mondes entre lesquels l'idéal restera

comme suspendu. Il ne sera peut être qu'un rapport entre ces deux termes si éloignés, et les deux pôles de l'art seront Dieu et la nature, l'infini et le fini.

Après avoir agité tous ces problèmes, nous aurons à examiner en quoi consiste le rôle de l'art, quelle définition on en peut donner; quels sont les rapports de l'art et de la religion. Si l'art est la faculté de réaliser l'idéal, si l'idéal est un pont jeté entre le fini et l'infini, et que la religion, comme nous l'avons dit plus haut, soit un regard porté de la sphère du fini vers l'infini, on entrevoit déjà que l'art doit avoir un côté religieux. Nous aurons à montrer de plus comment l'art se compose de raison et d'amour, comment par l'amour il tient au bonheur, et par la raison à la philosophie et à la vérité. Ne faudra-t-il pas nous interroger aussi sur la nature de l'enthousiasme et sur celle du génie, et terminer toutes ces recherches par un exposé des règles de l'art, non pas de tel ou tel art particulier, mais de l'art en général, envisagé, non comme collection des arts individuels, mais comme principe de tous les arts, ou si l'on veut comme producteur de l'idéal.

Si nous ne pouvons parvenir à des solutions complètes sur tous ces points, ce sera déjà beaucoup d'avoir attiré l'attention sur des problèmes qui ont occupé toute l'antiquité, et qui malheureusement ont été trop négligés par les philosophes modernes. En France, je ne sache pas

qu'on ait écrit sur ce sujet une seule ligne avant le père André et Diderot. Diderot, dont l'esprit était souvent traversé par des éclairs de génie, n'avait cependant pas la méthode et la profondeur nécessaires pour établir une théorie; le père André a traité la question avec une abondance qui n'exclut pas la rigueur : il a tenté de descendre jusque dans les entrailles de l'art et de saisir le fond de toute beauté; son ouvrage mériterait d'être plus connu. Tout récemment, M. Quatremère de Quincy a jeté beaucoup de lumière sur la question de l'imitation : il a prouvé d'une manière incontestable, selon moi, que l'art n'est pas seulement copiste, mais créateur. Depuis Winckelmann, l'Allemagne s'est occupée de théorie sur la sculpture en particulier et sur l'art en général, et elle a produit des ouvrages dont on finira par reconnaître l'importance. Enfin, l'Angleterre a peu écrit sur les beaux-arts; les observations fines et judicieuses de ses écrivains sont plutôt applicables à tel ou tel art particulier qu'à la théorie générale de l'art.

Nous allons essayer de résoudre la première des questions que nous avons posées : y a-t-il du beau dans la nature; quels en sont les caractères; par quelles opérations intellectuelles arrivons-nous à le saisir?

Lorsque nous jetons les yeux sur la nature vi-

vante, soit de cette vie spéciale qu'on appelle la vie humaine, soit de cette vie plus générale qu'on appelle la vie organique, et même sur la nature inanimée, soumise aux seules lois de la mécanique, nous rencontrons des objets qui nous font éprouver de douces ou de pénibles sensations. Une forme se présente à vos yeux : en même temps que vous jugez qu'elle existe, vous éprouvez une sensation agréable ou désagréable. Si l'on vous demande pourquoi elle vous agrée, vous ne pouvez en donner la raison ; si l'on vous représente qu'elle déplaît à d'autres, vous ne vous en étonnez pas, parce que vous savez que la sensibilité est diverse, et qu'il ne faut pas disputer des sensations. Jusqu'ici nous n'avons pas mis le pied dans le domaine de l'art : son objet, c'est le beau, et nous ne sommes encore qu'à l'agréable. Or, n'arrive-t-il pas quelquefois qu'une forme ne nous est pas seulement agréable, mais que de plus elle nous apparaît comme belle? Quand on nous demandait pourquoi elle nous était agréable, nous n'avons pu répondre que par notre propre autorité : je suis le seul juge de ce qui me plaît ou me déplaît; quand on nous demande pourquoi nous disons que cette forme est belle, nous en appelons à une autorité qui n'est pas la nôtre, qui s'impose à tous les hommes, à l'autorité de la raison. Nous permettons qu'on nous conteste

l'agrément de cette figure, car le plaisir se renferme dans la sphère individuelle de chacun, et si quelqu'un nous dit qu'il jouit ou qu'il souffre, il ne nous vient pas à l'esprit de contester son assertion, à moins que nous ne veuillons l'accuse de mensonge. Quand nous jugeons au qu'elle qu'une figure est belle, si l'on nous établit dans ne l'est pas, il nous semble qu hommes, que le domaine commun à contestation, et nous chacun ici a le droit, non pas de mensonge, accusons notre ad peine et le plaisir n'ont de mais d'erreur le sein de celui qui les éprouve, réalité qu nous disons : cela m'agrée, cela me et qu, nous jugeons comme individu, et nous éuisons d'un seul coup tous les degrés de juridiction; mais la vérité, et cette partie de la vérité qu'on appelle beauté, n'est pas enfermée dans chacun de nous; c'est comme la patrie commune de l'humanité, dont personne n'a le droit de disposer souverainement; et quand nous disons : cela est vrai, cela est beau, ce n'est plus le sentiment variable et individuel que nous voulons exprimer, mais le jugement universel, la loi objective imposée à tout homme; quand je dis : cela est agréable, je ne parle que pour moi; quand je dis : cela est vrai, je parle pour tous les hommes. Prenons un exemple, sinon dans la nature, où la beauté est encore

enveloppée de nuages, du moins dans l'art, où elle éclate avec plus de pureté : devant l'Apollon du Belvédère, je dis que cette figure est belle : ne suis-je pas convaincu que je parle ici, non d'une impression personnelle, mais du jugement de pe le monde ? Je n'impose ma sensation à à tous, mais je me sens le droit d'imposer vue d'une bison. Il en serait de même à la

Nous devons naturelle.

l'homme de la sensibireconnaître qu'il y a dans que tantôt la sensibilité physique et de la raison ; lors il n'y a lieu à erreur ni à disagit seule, et qu'a- raison agit seule à son tour, et que, dansque tantôt la l'expression de quelque chose d'objectif, et elle est séquent d'universel ; que si la sensation et le con- ment sont réunis, il existe alors un élément individuel et un élément universel. Nous sentons comme individu, nous jugeons comme humanité ; ou, en d'autres termes, le jugement a une portée qui s'étend au dehors de la sphère personnelle.

Maintenant quels sont les caractères de l'agréable et du beau ? Notre réponse, que nous développerons et que nous confirmerons dans la suite, c'est que l'unité, la proportion, la simplicité, la régularité, la grandeur, la généralité, apparaissent plus ou moins dans les objets que nous jugeons beaux, et que les caractères de l'agréable sont la

variété, le mouvement, la souplesse, l'énergie, l'individualité. Ainsi, tout ce qui a vie nous agrée; la détermination des formes, le mouvement varié, la diversité des sons, tels sont les faces du joli ou de l'agréable, dont les nuances ont été saisies par Burke avec beaucoup de finesse et d'habileté. L'agréable a deux caractères principaux, qui produisent des impressions différentes et qui ont reçu des noms différens. Par exemple, à la vue d'une rose, je suis affecté d'une sensation agréable, que j'appelle expansion; à la vue d'une nuée d'orage, aux contours fortement accentués, aux teintes de pourpre et d'argent qui tranchent sur le bleu foncé du ciel, j'éprouve une sensation agréable, mêlée de concentration. Quelques philosophes, et Burke à leur tête, ont nommé du nom de beau le premier genre d'agréable, et ont donné au second le nom de sublime; nous ne pouvons voir ici que deux genres d'agréable : l'un flatteur, l'autre sévère, mais tous deux excités par la variété et la vie. Au-dessus de ces deux espèces d'agrément est le beau, qui a pour caractère fondamental l'unité.

Nous avons donc résolu notre première question : il est certain en fait que nous concevons du beau dans la nature, et que nous ne sommes pas seulement réduits à sentir de l'agréable; que le beau et l'agréable ont des caractères différens; que le second est l'objet d'une sensation individuelle qui n'a

plus de valeur hors de la sphère de chacun, et que le second appartient à un jugement universel, à un monde supérieur aux hommes, à la souveraine raison.

VINGT-ET-UNIÈME LEÇON.

Du beau idéal. — Comment arrivons-nous à le concevoir. — De l'imitation. — De la création. — L'esprit débute par le concret et l'abstrait, par l'individuel et l'absolu. — L'art doit exprimer l'individuel et l'absolu, plaire à la sensibilité physique et satisfaire la raison, unir le réel et l'idéal. — Simultanéité de l'idée individuelle et de l'idée absolue. — Spontanéité et réflexion; vue concrète et vue abstraite. — Abstraction immédiate (1).

Nous avons vu dans la leçon dernière qu'il y a du beau naturel, qu'il se distingue de l'agréable; quel est le caractère de l'un et de l'autre, et par quelles opérations psychologiques nous arrivons à les saisir. Nous devons aujourd'hui insister

(1) Voyez, Fragmens philosophiques, *du beau réel et du beau idéal*, de la page 327 à la page 336 (première édition).

sur le beau idéal; et considérer dans quel ordre les deux genres de beauté se manifestent à notre esprit.

Nous nous sommes déjà demandé si le beau idéal n'est qu'une généralisation appliquée aux objets de la nature, ou s'il diffère des données expérimentales; nous avons ramené la question à celle-ci : le cercle géométrique n'est-il que la collection des divers cercles imparfaits que nous trouvons dans la nature, ou doit-il être regardé comme quelque chose d'absolu et d'indépendant de toute collection expérimentale? J'ai essayé de montrer que si le cercle n'est cercle qu'en vertu de la définition, la figure qui ne satisfait pas aux conditions demandées par cette définition n'est pas un cercle. C'est ce qu'on peut dire des cercles de la nature; de sorte que nul cercle naturel, et même nul cercle artificiel, n'est un cercle. Si le cercle géométrique, avons-nous dit, n'est que la collection de plusieurs cercles naturels, il ne peut y avoir dans cette collection que ce qu'il y a dans les individus; car une collection n'est qu'une somme, et ne contient que ce qui se trouve déjà dans les parties additionnées. Or, si chaque cercle, considéré isolément, est différent du cercle géométrique, la somme des cercles naturels, de quelque façon qu'on la considère, ne pourra jamais donner le cercle de la géométrie. Comment arrive-t-il donc que l'intelligence conçoive le cercle? quelle est

cette opération de l'esprit qui nous fait imposer la notion de cercle parfait à une figure imparfaite, ou transformer la figure naturelle en figure parfaite?

Une académie (1) a ouvert un concours sur la question suivante : Quelles sont les principales raisons qui produisirent chez les Grecs les grandes écoles de sculpture et de peinture? par quel moyen pourrait-on les reproduire? L'auteur couronné, M. Eméric David, prétendit que c'était par la contemplation et l'étude assidue des formes réelles, par la reproduction exacte des objets naturels, que les anciens avaient élevé les arts au plus haut degré de la perfection; qu'ainsi l'imitation pouvait seule faire parvenir à cette beauté grecque, véritable expression de la vie. M. Quatremère de Quincy (2) combattit l'opinion du lauréat; il avança que ce n'était pas par l'étude des formes naturelles, mais par la réalisation du beau idéal, que les Grecs mirent au jour ces œuvres qu'on ne retrouve pas dans la nature; il montra qu'il y a deux grands principes dans les arts, l'un individuel et d'imitation, l'autre général, abstrait, absolu et de création. Le premier ne saurait produire que des portraits; le second atteint à la beauté pure. M. Eméric David

(1) La troisième classe de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres), en 1807.

(2) Voyez ARCHIVES LITTÉR. ET PHILOS. DE L'EUROPE, tomes 2, 4, 6, 7.

avait soutenu que le beau idéal est dans le modèle, et le modèle dans la nature ; M. Quatremère établit que le modèle, si beau qu'il soit, n'est toujours que le moins imparfait des individus humains. L'art, suivant M. de Quincy, exprime le général ou l'absolu ; suivant M. Eméric David, il exprime l'individuel. On peut concilier ces deux théories, car nous ne procédons dans les arts ni par l'individuel tout seul, ni uniquement par l'absolu. Nous livrons-nous exclusivement à la contemplation d'un seul individu, ou concevons-nous un modèle tout-à-fait idéal dont on ne trouve aucun vestige dans la nature vivante ? La question se ramène encore ici à celle du cercle géométrique. Mon opinion est que nous commençons à la fois par l'individuel et par l'absolu. A la vue d'une figure naturelle qui affecte grossièrement certaine proportion, l'esprit doué de la faculté de concevoir l'absolu, à propos du particulier, construit cette figure grossière en un cercle parfait ; mais jamais l'homme ne pourra réaliser matériellement un cercle géométrique ; il ne produira qu'un cercle naturel, et par conséquent un cercle imparfait. C'est ainsi que l'idée du vrai, du beau et du bien est toujours mêlée de deux élémens, l'un concret et particulier, l'autre abstrait et absolu.

Comme nous l'avons déjà dit, il y a deux espèces d'abstraction : 1° nous examinons plusieurs individus ; nous écartons leurs différences, pour ne

saisir que leur ressemblance, dont nous formons une sorte d'unité collective : cette opération de l'esprit peut se nommer abstraction comparative ; 2° par une abstraction d'un autre genre, un individu étant donné, sans avoir recours à aucune comparaison, nous dégageons du sein de l'individuel un point de vue général et absolu : j'appelle ce procédé de l'esprit abstraction immédiate. Ce n'est pas seulement au vrai géométrique et à la conception du beau dans les arts que cette opération s'applique, c'est aussi à la conception du bien moral. Ainsi, quand nous sommes témoins d'une bonne action, notre intelligence laisse de côté tous les élémens particuliers, toutes les circonstances individuelles, pour s'élever sur-le-champ à la conception du bien absolu. Quelques philosophes prétendent qu'avant de juger l'acte le plus simple, il faut posséder les idées absolues de mal et de bien ; les autres pensent qu'il est absurde de placer le général et l'absolu au début des connaissances humaines, et que l'esprit doit commencer par l'individuel. La solution de la difficulté se présente quand on ne la cherche pas dans un parti extrême : tout fait primitif est à la fois individuel et général. Si vous dites que l'on débute par l'absolu, vous placez l'esprit dans une condition incompréhensible ; si vous avancez qu'il débute par l'individuel, je défie que vous en puissiez jamais tirer l'absolu. C'est de la même façon que nous nous élevons au prin-

cipe de causalité : je veux mouvoir mon bras; je le meus, et au même instant j'ai la perception immédiate de cause et d'effet : MOI cause; mouvement effet. Rien n'est plus individuel que chacun de ces deux termes, et cependant, aussitôt que ce rapport s'est placé sous les yeux de la conscience, les deux termes disparaissent pour ainsi dire, et il ne reste plus que le rapport cause et effet, ou le principe de causalité qui peut se formuler ainsi : tout commencement d'existence suppose une cause. C'est ainsi que s'opère le passage de l'individuel au général, du réel au nécessaire : on va de l'un à l'autre par une opération naturelle et simple : nulle idée individuelle sans idée générale, nul contingent sans absolu. L'homme ne voit Dieu que dans ces formes : le vrai, le bien et le beau; et il ne voit ces formes absolues que dans le relatif, dans le contingent, dans le MOI et le NON-MOI.

Le beau idéal se tire donc du beau réel par une abstraction immédiate qui aperçoit l'un dans l'autre. L'opération est double; si elle ne l'était pas, on n'obtiendrait que l'individuel tout seul, ou l'absolu sans l'individuel, c'est-à-dire la vie sans l'idéal, ou l'idéal sans la vie. L'art doit s'attacher à reproduire également l'idéal et la nature.

Le beau idéal ayant été séparé du beau naturel, qu'est-ce maintenant que le beau idéal? Le beau est identique avec le bien et le vrai : nous avons dit, dans une leçon précédente, qu'il n'y avait pas

une seule vérité, mais plusieurs vérités. Donnez-moi, disais-je, une vérité, je me charge d'en trouver une plus élevée et plus vaste; donnez-moi une belle action, j'en trouverai une encore plus belle. Il en est de même de l'idéal : il reste indéterminé; c'est un point qui recule sans cesse, et qui fuit jusqu'à l'infini. Toute œuvre de l'art, quelque idéale qu'elle soit, est encore individuelle : l'Apollon affecte certaines formes, présente telle ou telle attitude, il est déterminé, il n'est donc pas l'idéal lui-même; autrement il n'y aurait qu'un seul genre d'idéal, et toutes les statues devraient être jetées dans le même moule. Toute œuvre de l'art n'est donc qu'une approximation : le dernier terme de l'idéal est dans l'infini ou en Dieu. Depuis la limite où les efforts humains expirent jusqu'à Dieu, existe un intervalle qui ne peut se combler. Il en est ainsi pour le vrai : jamais vous n'atteignez l'être vrai en lui-même; il en est ainsi pour le bien : vous avez beau épurer le réel, l'élever à la plus grande hauteur, le bien absolu est toujours plus haut et plus pur, et nous ne l'atteignons jamais. L'infini est l'origine et le fondement de tout ce qui est : il se révèle à nous par le vrai, le bien et le beau; en descendant de cet être suprême, on arrive à une suprême beauté, qui est la moins éloignée du type infini, mais qui en est déjà bien loin; de là, de dégradation en dégradation, vous descendrez à la beauté réelle; vous aurez parcouru

une multitude de degrés intermédiaires, vous aurez rencontré l'art et tous les degrés de l'art, l'Apollon, la Vénus, le Jupiter, etc., et au-dessous de l'art, la nature, et tous les degrés de la beauté naturelle. Souvenez-vous cependant que toutes ces sphères différentes se touchent et se pénètrent pour ainsi dire. Au-dessous du beau, enfin, vous trouverez l'agréable, c'est-à-dire, après les objets du jugement, les objets de la sensation. N'oubliez pas surtout que le beau et l'agréable, pour être divers, n'en sont pas moins quelquefois simultanés, et que dans ce cas le jugement et la sensation s'accompagnent.

Nous pouvons entreprendre maintenant la définition de l'art. L'art est-il au service de la sensibilité physique ou de la raison, ou, en changeant les expressions du problème, sans en changer la nature, l'art représente-t-il l'individuel ou l'absolu, l'idéal ou le réel, l'infini ou le fini? Je réponds que l'art représente la vie humaine tout entière : or, la vie se compose d'invisible et de visible, d'infini et de fini, de jugement et de sensation. L'art doit donc se proposer deux buts : plaire à la sensibilité physique, satisfaire la raison. Quand l'art ne reproduit que la réalité vivante, il est incomplet; s'il voulait réaliser le beau idéal sans la vie, sans la forme réelle, ses efforts seraient vains. Le génie, c'est l'aperception vive et rapide de la proportion dans laquelle doivent s'unir l'idéal et le naturel. L'artiste

veut représenter la vie : il faut donc qu'il s'attache au déterminé, à l'individuel, qu'il soit imitateur; d'autre part, il veut idéaliser son œuvre : il faut qu'il l'approche autant que possible de l'infini, de l'unité. Le phénomène et l'être se partagent toutes les idées, le phénomène est varié, l'être est unique, l'art qui représente l'unité et la variété représente donc aussi la substance et le phénomène. Unité et variété, telles sont donc les deux règles suprêmes de l'art.

D'après cette théorie, quelle méthode doit-on suivre dans l'enseignement des beaux-arts? Les élèves doivent-ils commencer par l'idéal ou par le réel? par l'unité ou par la variété? M. Quatremère se déclare en faveur de l'idéal. Pour moi, je pense que les Grecs n'ont débuté ni par le réel ni par l'idéal tout seul, mais par l'un et l'autre à la fois. La nature ne commence ni par l'un ni par l'autre, c'est-à-dire qu'elle n'offre jamais le général sans l'individuel, ni l'individuel sans le général. Pourquoi ne mettrait-on pas les élèves aux prises avec la variété et avec l'unité en même temps, et ne les ferait-on pas marcher comme les Grecs et comme la nature?

Nous avons déjà résolu les questions les plus importantes sur l'idée de la beauté. Nous avons vu qu'il y a du beau dans la nature; que le beau idéal diffère du beau naturel; qu'il est impossible de déterminer l'idéal; que c'est pour ainsi

dire un plan mobile entre la nature et l'infini. Nous avons cherché comment l'esprit saisit le beau réel et le beau idéal, enveloppés pour ainsi dire l'un dans l'autre. Dans tout objet qui réfléchit plus ou moins la beauté, se rencontre l'élément individuel et l'élément général. Toute figure humaine est composée d'un certain nombre de traits individuels qui la distinguent de toutes les autres, et en même temps elle offre des traits généraux qui en font ce qu'on appelle, non pas la physionomie de tel ou tel individu, mais la figure humaine. Ce sont ces linéamens constitutifs qu'on fait tracer à l'élève qui débute dans l'art du dessin. Nous ne voulons pas dire que les traits généraux ou communs de l'humanité soient le type de la beauté, mais que sous chaque figure naturelle l'esprit saisit la proportion, la régularité, l'unité, ou en un mot l'absolu. L'essence et l'individualité, voilà pour ainsi dire les deux pôles de tout objet observable. L'essence ne peut changer, car la changer ce serait la détruire; l'individualité, au contraire, peut subir une multitude de variations. Aux termes d'essence et d'individualité, nous pouvons substituer ceux de substance et de phénomène, et nous obtiendrons ces axiomes, déjà bien connus de nous : dans tout objet il y a la substance et le phénomène; le phénomène constitue le variable, la substance constitue l'invariable. Tout ce qui existe participe donc à l'absolu; tout ce qui est n'est pas

Dieu; mais doit avoir quelque chose de Dieu.

Maintenant comment nous sont donnés la substance et le phénomène? laquelle des deux idées germe la première au sein de l'intelligence? Ni l'une ni l'autre, mais toutes les deux à la fois. L'esprit ne commence ni par une analyse, ni par une synthèse, si ce mot signifie une récomposition, fille de l'analyse, mais par ce que je pourrais appeler une thèse, une composition, ou plutôt un fait complexe. Cet état primitif est obscur, confus: nous n'en distinguons pas les deux élémens; complexité et obscurité sont synonymes; il faut décomposer et recomposer le complexe pour l'éclaircir. Or, comme tout spontané est complexe, tout spontané est obscur. L'analyse seule enfante la lumière, et l'analyse suppose la réflexion, qui n'est, comme vous le savez, qu'un second point de vue de l'esprit. L'objet extérieur nous est donc donné d'abord comme un composé, un ensemble de deux élémens: la substance et le phénomène, l'invariable et le variable, l'absolu et le relatif. L'opération interne qui s'applique à cet objet est également composée; c'est le jugement et le sentiment, l'intelligence et l'amour. Tel est le début de l'humanité, telle est la base sur laquelle doit travailler la philosophie. En effet, qu'est-ce que la philosophie? Un éclaircissement, et l'éclaircissement suppose des ténèbres antérieures. La lumière sort donc de la nuit, c'est-à-dire que la philosophie

ou la réflexion part de la spontanéité. La réflexion décompose, divise les parties pour les éclairer, puis elle les recompose et les réunit dans leur ensemble; la complexité n'exclut pas alors la clarté. C'est dans cet état que l'on distingue nettement, et que l'on peut contempler l'un après l'autre le général et le particulier, l'absolu et le relatif, la substance et le phénomène; mais, qu'on ne s'y trompe pas, vous divisez alors le composé, vous ne le créez pas, vous n'ajoutez pas un terme à un autre, vous allez de l'un à l'autre, mais ils coexistaient primitivement tous les deux. L'analyse n'a rien créé, elle n'a fait que dégager des élémens existans.

L'analyse procède par abstraction; mais, je le répète encore, l'abstraction est de deux espèces. Par l'une on parcourt une série d'individualités, on dégage les caractères communs, et on arrive ainsi, après une attention minutieuse, à une idée abstraite collective. Telle est l'abstraction médiate ou comparative, *médiate* parce qu'elle naît de l'observation de plusieurs objets, *comparative* parce que son instrument est la comparaison. L'autre espèce d'abstraction saisit immédiatement ce que le premier objet soumis à son inspection renferme de général, ou plutôt d'absolu. Et en effet, si dans chaque objet il se trouve de l'absolu, nous n'avons pas besoin de comparer successivement plusieurs objets pour dégager un élément

qui se rencontre aussi bien dans le premier que dans le dernier. Lors donc que dans un objet complexe je néglige le variable, le contingent, le déterminé, pour ne considérer que l'invariable, l'indéterminé, le nécessaire, j'obtiens une idée absolue, abstraite et immédiate, *absolue* parce qu'elle n'a plus rien d'individuel, *abstraite* parce qu'elle a été recueillie dans les enveloppes de l'individualité, *immédiate* parce qu'elle n'a pas eu besoin de la comparaison d'un grand nombre d'objets, mais qu'elle s'est dégagée à l'inspection d'un seul. Ainsi nous commençons par le complexe et nous finissons par le simple. Dans la nature, les parties et l'ensemble, le simple et le composé, les sons et l'harmonie, les instrumens et le concert, tout cela est contemporain; il n'en est pas de même dans l'esprit de l'homme, où le simple ne vient qu'après le complexe, parce que la réflexion est postérieure à la spontanéité.

Appliquons toutes ces réflexions à l'idée de beauté. Primitivement le beau naturel nous apparaît comme composé d'individuel et d'absolu; c'est un complexe obscur, confus, indistinct. Ultérieurement l'abstraction immédiate dégage l'absolu du sein de l'individuel, et l'élève à l'état de pureté et de simplicité. Ainsi, après avoir perçu d'abord le beau mixte, nous obtenons le vrai beau, le beau pur, et l'idéal est trouvé. Au point de départ il n'y a pas d'idéal, mais le beau réel, le beau naturel, le

beau renfermé dans un concret, enfoui dans la complexité. Quand l'abstraction l'en a dégagé, il brille de toute sa simplicité. Le beau idéal diffère du beau naturel, en ce que le second tombe à la fois sous la perception des sens et de l'esprit, tandis que le premier n'est jamais vu par les yeux, et demeure toujours une pure conception de l'intelligence. Le beau naturel peut être vu, le beau idéal ne peut être que pensé.

VINGT-DEUXIÈME LEÇON.

Du sentiment du beau qui accompagne le jugement de de beauté (1). — Ce sentiment se distingue : 1° de la sensation et du désir de possession. — 2° De la pitié et la terreur. — 3° De la recherche de l'intérêt, soit particulier, soit général. — 4° De l'illusion. — 5° Du sentiment moral et religieux. — L'art est sa propre fin à lui-même, comme la religion et la morale sont leur propre fin.

Nous avons accompli déjà une grande partie de la tâche que nous nous étions imposée dans nos recherches sur l'idée du beau ; nous avons examiné en quoi consiste le beau réel et le beau idéal, et comment nous passons de l'un à l'autre ; nous avons indiqué les caractères extérieurs du beau naturel et du beau absolu ; nous avons vu qu'au double caractère du

(1) Voyez, Fragmens philosophiques. *du beau réel et du beau idéal*, page 324.

beau, c'est-à-dire à l'absolu et à l'individuel, à l'unité et à la variété, correspondent deux phénomènes intimes : un jugement et une sensation.

Nous devons signaler maintenant un élément dont nous n'avons pas encore parlé, qui est intermédiaire entre la sensation et le jugement ; tenant de la première, parce qu'il est aussi un plaisir, une expansion, un amour ; tenant du second, parce qu'il en est toujours précédé, et qu'il lui doit son origine : c'est le sentiment du beau. La sensation est variable, nous ne prétendons l'imposer à personne ; nous laissons chacun maître de sa sensibilité physique, comme on nous laisse entièrement maîtres de la nôtre ; mais le sentiment, fils du jugement, emprunte à celui-ci son caractère d'universalité.

Placez-vous devant un objet de la nature, dans lequel tous les hommes reconnaissent de la beauté ; examinez le phénomène total qui se passe en vous à cet aspect, et cherchez à en dégager les élémens : il est certain que vous prononcez que l'objet est beau, et que vous prononcez ce jugement d'une manière absolue ; vous savez que ce n'est pas vous qui faites votre jugement, mais qu'il vous est imposé du dehors ; et si l'on vient vous contredire, vous affirmez qu'on se trompe ; qu'il ne s'agit pas ici d'un fait qui vous soit personnel, mais d'une lumière objective qui éclaire tous les esprits. Il est encore certain qu'après avoir jugé que l'objet

est beau, vous sentez sa beauté, c'est-à-dire que vous éprouvez une émotion délicieuse, et que vous êtes attiré vers l'objet par l'amour, suite inévitable du sentiment de plaisir. Si au contraire l'objet en présence duquel vous vous trouvez est en opposition avec le beau, vous jugez de sa laideur, et vous éprouvez un sentiment contraire à celui que nous décrivions tout à l'heure. De ce sentiment naît l'aversion ou la haine : la haine accompagne toujours le jugement du laid comme l'amour le jugement du beau. Ainsi, la beauté et la laideur sont à la fois en rapport avec le jugement et avec le sentiment. Le jugement et le sentiment, tels sont les deux vrais élémens internes de l'idée du beau. Nous avons insisté sur la nature du jugement, sur sa nécessité absolue, sur sa valeur objective, niée par Kant et par Fichte; nous présenterons aujourd'hui quelques considérations sur la nature du sentiment qui se joint au jugement du beau.

Plusieurs théories ont été mises en avant sur la nature de ce sentiment. Nous parlerons d'abord d'une doctrine née en France au dernier siècle, et plus ou moins adoptée par les sectateurs de la philosophie qui lui a donné naissance. D'après cette théorie, le sentiment excité en nous par la vue du beau extérieur est une pure sensation suivie du désir de la possession. A la vue d'un vase antique, par exemple, vous vous sentez ému d'une sensation agréable; vous désirez la possession de cette

œuvre de l'art, et c'est pour cela que vous l'appelez belle. Nous pensons que la vérité est précisément dans le contraire de cette opinion, et que le sentiment du beau est entièrement désintéressé; que loin d'éprouver le moindre désir de nous emparer de l'objet, d'en jouir, de l'assimiler à nous-mêmes par une réunion intime, notre sentiment reste pour ainsi dire sur lui-même, et se mêle d'une sorte de vénération qui retient le MOI dans sa sphère intérieure. Loin que le sentiment du beau soit le désir de possession, je dis que partout où naît ce désir, le sentiment du beau n'existe pas ou s'évanouit. Prenons un exemple où le désir de possession se montre dans son plein développement; plaçons-nous en présence d'une table chargée de mets délicieux : le désir de jouissance ou de possession s'éveille, mais non pas le sentiment du beau. Le désir de possession est un besoin d'assimiler l'objet à nous-mêmes, le sentiment du beau n'est pas un besoin; il ne nous demande rien au dehors; il est satisfait par cela seul qu'il existe. Si au lieu de songer à la saveur des mets, j'envisage l'ordonnance et la symétrie des vases et des coupes, le sentiment du beau pourra naître, mais ce ne sera pas le besoin de m'approprier cette symétrie. C'est de là probablement que Burke a été conduit à cette remarque, dont il n'a pas aperçu lui-même toute la portée : le propre de la beauté est, non pas d'exciter le désir, mais de tendre à l'étouffer.

En effet plus la femme est belle, plus, à son aspect, le désir est remplacé par un sentiment pur, par un culte désintéressé. Tel est le langage d'un véritable ami de l'art. Si la vue d'une belle statue réveille en vous le désir de la possession, ne vous mêlez pas du beau, vous n'êtes pas fait pour le sentir, vous n'êtes pas artiste.

Le sentiment du beau n'étant pas le désir, que dirons-nous de ces peintres qui cherchent à faire illusion aux sens, à reproduire exactement le réel, à représenter les formes qui peuvent réveiller l'appétit sensuel, le désir de la possession? le but de l'art est manqué par eux, rien de ce qui est désiré n'est beau, et rien de ce qui est beau n'excite le désir.

Je passe à une seconde théorie, plus spécieuse et plus difficile à combattre, parce qu'elle s'appuie sur un ordre de sentimens plus relevé que le désir de possession. Je veux parler de celle qui confond le beau avec le pathétique, et ramène le sentiment du beau à la pitié et à la terreur. Remarquez que la question n'est pas de savoir si le beau ne peut pas éveiller des sentimens de ce genre, ou si le sentiment du beau ne peut pas être accompagné de quelque émotion différente de lui-même, mais si l'objet propre de ce sentiment est le pathétique. Dans cette dernière hypothèse, tout objet naturel, excitant la pitié ou la terreur, serait appelé

beau. Or, que je rencontre sur ma route des malheureux mourant de froid et de misère, ma pitié s'émeut vivement, et cependant je ne dis pas que ce soit là un beau spectacle. De même un animal hideux peut répandre la terreur, et cependant il ne sera pas beau, parce qu'il sera terrible. De la nature passons à l'art. Si les objets dont nous parlions tout à l'heure ne sont pas beaux dans la nature, suffira-t-il que l'art les imite pour les revêtir de beauté? Dans ce cas, rien ne serait plus beau que l'imitation du supplice capital. N'arrive-t-il pas que nous sommes quelquefois plus vivement émus de terreur et de pitié par un drame informe que par la plus parfaite des œuvres du théâtre? Je dis plus : la pitié ou la terreur, portée à un degré trop élevé, étouffe le sentiment du beau. Lucrèce a dit que ce n'est pas le plaisir de voir la souffrance des naufragés qui constitue la beauté d'un naufrage; ne la cherchez pas non plus dans la pitié ou la terreur, car de pareils sentimens nous éloigneraient de ce spectacle; il faut une émotion différente de celles-là, et qui en triomphe pour nous attacher au rivage : cette émotion, c'est le pur sentiment du beau, causé par la grandeur du spectacle, par la vaste étendue des flots, par les mouvemens majestueux des vagues et du navire. Si nous songeons un instant que sous ces vastes propor-

tions se cachent l'agonie et le râle des mourans, nous ne pouvons plus supporter ce spectacle, le sentiment du beau a disparu. C'est pour cela que la représentation scénique d'un naufrage est plus belle qu'un naufrage réel : le sentiment du beau n'est pas alors étouffé par la pitié ou la terreur; il peut en être accompagné, mais il les domine : c'est donc un sentiment tout spécial, et dont l'objet n'est pas le pathétique.

Il existe un troisième système qui veut ramener le beau à l'utile : il a quelques rapports avec la première théorie. Le désir de la possession s'applique à un objet immédiatement agréable ; l'utile est un objet qui nous deviendra plus tard agréable, ou qui doit nous procurer un autre objet agréable par lui-même ; l'utile est donc de l'agréable à venir. Mais l'utile n'est pas plus que l'agréable, une seule et même chose avec le beau. Voyez un levier, une poulie : assurément rien de plus utile ; cependant vous n'êtes pas tenté de dire que cela soit beau. Battu de ce côté, le système se retranche dans l'utilité générale. S'il n'est pas vrai, dit-on, qu'une chose, envisagée comme utile à vous seul, soit marquée par cela même du caractère de beauté, vous ne pourrez refuser le nom de beau à ce qui est utile à tous. L'utile, avons-nous dit, n'est que le chemin de l'agréable ; or, si l'agréable n'est pas beau, même quand il est goûté par tous les hommes, pourquoi l'utile serait-il mieux partagé? Si l'utile

n'est pas le beau, que dire de l'artiste qui se met au service de l'utilité? Le peintre n'est plus qu'un décorateur ; le musicien devient un artisan. Le véritable artiste n'a d'autre but que d'exciter le pur sentiment du beau.

Une quatrième doctrine a pensé que le beau n'était ni l'agréable, ni l'utile, ni le pathétique, mais l'imitation de tout cela, et de quelque chose de plus encore, c'est-à-dire la copie de toute réalité; elle identifie le sentiment du beau avec l'illusion. L'art est ainsi réduit à un trompe-l'œil. Mais alors il ne contiendra pas plus de beauté que la nature; et si tout ce qui est dans la nature n'est pas beau, vous n'aurez rien fait pour la définition de la beauté, quand vous aurez dit qu'elle est une imitation du naturel. Que vous transportiez sur le théâtre français la place publique d'Athènes, ou l'intérieur du sénat romain; que vous me montriez Brutus avec son costume véritable, que vous ayez ramassé, s'il est possible, le même poignard qui fut l'instrument de son meurtre; si le rôle de Brutus n'a pas été beau dans la nature, il ne sera pas beau sur la scène. L'illusion n'est donc pas le sentiment du beau. Si je croyais qu'Iphigénie fût une jeune fille innocente, sur le point d'être immolée par son père, je sortirais de la salle en frémissant d'horreur; si je croyais qu'Ariane fût une amante abandonnée, dans cette scène pathétique où elle demande qui lui a ravi son amant, je répondrais

comme cet Anglais, sous le joug de l'illusion qu'on réclame : c'est Phèdre ! c'est Phèdre ! Que l'on eût demandé, sur le moment même, à cet Anglais, si ce qu'il voyait était beau, il aurait répondu que c'était coupable, et rien de plus. Je ne dis pas que l'illusion ne puisse accompagner le sentiment du beau ; mais je soutiens qu'elle ne le constitue pas.

J'examinerai enfin une dernière théorie qui confond le beau avec la religion et la morale, et par conséquent le sentiment du beau avec le sentiment moral et religieux. Dans cette opinion, le but de l'art est de nous rendre meilleurs, et d'élever nos cœurs vers le ciel. Que ce soit là un des résultats de l'art, je ne le conteste pas, puisque le beau est une des formes de l'infini comme le bien ; et que nous élever vers l'idéal, c'est nous élever vers l'infini ou vers Dieu. Mais je prétends que la forme du beau est distincte de la forme du bien ; et que si l'art produit le perfectionnement moral, il ne le cherche pas, il ne le pose pas comme son but. Le beau dans la nature et dans l'art ne se rapporte qu'à lui-même ; ainsi, dans un concert, à l'audition d'une haute et belle symphonie, je demande si le sentiment que j'éprouve est toujours un sentiment moral ou religieux. Je saisis l'idéal qui se cache sous la diversité et la variété des sons qui frappent mon oreille ; cet idéal est ce que j'appelle le beau ; mais ce n'est dans ce cas ni la vertu ni la sainteté. Je ne dis pas que le sentiment pur et désintéressé du beau

ne soit un noble allié du sentiment moral et du sentiment religieux, et que le premier ne puisse réveiller les deux autres; mais il ne faut pas les confondre. Le beau excite un sentiment interne, distinct, spécial, qui ne relève que de lui-même; l'art n'est pas plus au service de la religion et de la morale qu'au service de l'agréable et de l'utile; l'art n'est pas un instrument, il est sa propre fin à lui-même. Et ne croyez pas que je le rabaisse, quand je dis qu'il ne doit pas servir la religion et la morale, je l'élève, au contraire, à la hauteur de la morale et de la religion.

La défense que je viens de présenter en faveur de l'art pourrait être reproduite en faveur de la religion et de la morale elle-même. On a voulu aussi les donner toutes deux comme des instrumens, comme des moyens, et la fin qu'on leur assignait, c'était l'intérêt ou l'utilité. Il faut, dit-on, de la religion et de la morale pour la sûreté de l'état. Rien de plus immoral, rien de plus athée qu'une pareille doctrine. La religion et la morale sont ce qu'il y a de plus élevé; il ne faut donc les mettre au service d'aucune autre chose que d'elles-mêmes, ni surtout au service de l'intérêt. Il faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, comme de l'art pour l'art. Le bien et le saint ne peuvent être la route de l'utile, ni même du beau; de même que le beau ne

peut être la voie ni de l'utile, ni du bien, ni du saint; il ne conduit qu'à lui-même. Rappelez-vous ce que nous avons dit des trois formes de l'infini, et vous reconnaîtrez à quelle hauteur l'art s'élève dans cette théorie. Dieu se manifeste à nous par trois formes accessibles à notre faiblesse : par l'idée du vrai, par l'idée du bien et par l'idée du beau; ces trois idées sont toutes trois filles du même père, et égales entre elles, toutes trois contemporaines dans l'esprit humain comme dans la vérité éternelle : ni l'une ni l'autre ne doit être mise au service de ses sœurs. On a dit que les Grecs avaient conçu la poésie comme un moyen politique : quand ils célébraient sur le théâtre l'héroïsme de leurs ancêtres, ils étaient portés, dit-on, à imiter ces modèles. Je l'accorde; mais ce patriotisme, enfanté par l'art, n'était que sa création médiate. Le poëte avait d'abord excité le sentiment du beau. Il en est de tous les arts comme de la poésie. La peinture, la sculpture, la musique, peuvent concourir à la production du sentiment moral et du sentiment religieux; mais d'abord elles ont causé un sentiment spécial, parce que l'idée du beau est une idée irréductible à aucune autre. La morale et la religion peuvent gagner à la compagnie des beaux-arts; l'art peut aussi s'embellir du cortége de la religion et de la morale, mais il y a une grande différence entre se secourir mutuellement et se produire l'un

l'autre; et, ce qui est plus encore, s'identifier.

Je me résume : le sentiment du beau, excité par la présence d'un objet, soit naturel, soit artificiel, est pur et dépouillé de toute idée étrangère. Il ne se rapporte ni à l'agréable, ni au pathétique, ni à l'utile, ni à l'imitation, ni à la religion, ni à la morale. L'art ne doit avoir pour but que d'exciter le sentiment du beau, il ne doit servir à aucune autre fin; il ne tient ni à la religion ni à la morale, mais comme elle il nous approche de l'infini, dont il nous manifeste une des formes. Dieu est la source de toute beauté, comme de toute vérité, de toute religion, de toute morale. Le but le plus élevé de l'art est donc de réveiller à sa manière le sentiment de l'infini.

VINGT-TROISIÈME LEÇON.

Retour sur la distinction du sentiment du beau et du désir de possession. — Le beau est immédiat, l'utile ne l'est pas. — Le beau comme beau est inutile. — Le sentiment du beau se place entre le jugement absolu qui le détermine et le précède d'une part, et de l'autre la sensation qui le précède et qui peut encore l'accompagner et le suivre, mais avec laquelle il ne se confond pas. — Théorie de l'imagination. — Premier élément de l'imagination : mémoire imaginative ou représentative. — Deuxième élément : abstraction ou choix rationnel et volontaire. — Troisième élément : jugement et sentiment du beau. — L'imagination n'est ni la sensibilité physique toute seule, ni la raison toute seule, ni la simple réunion de ces deux facultés ; il faut y joindre l'amour pur et désintéressé, c'est-à-dire, le jugement et le sentiment du beau.

Nous avons essayé de montrer que le sentiment du beau est un sentiment spécial, nous voulons indiquer maintenant comment il se mêle à l'imagination, phénomène complexe dont il constitue l'élément le plus important. Mais auparavant nous

reviendrons en quelques mots sur la distinction du sentiment du beau et du désir de possession, avec lequel il a été le plus souvent confondu.

Pour que le sentiment du beau soit pur et désintéressé, il faut que le beau ne soit ni l'agréable ni l'utile. Nous avons dit que si le beau n'était que l'agréable, tout agréable serait beau. Or, en fait, est-il vrai que toute forme agréable, c'est-à-dire excitant le désir de possession, soit marquée du caractère de beauté? Nous avons prouvé que d'une part le désir est souvent excité en nous par des objets que la raison rejette du rang de la beauté, et de l'autre que si un objet excite le désir d'assimilation, ce n'est pas par le côté que les hommes appellent beau. Le sentiment du beau et le désir d'appropriation se repoussent mutuellement. Ce que nous disons des objets de la nature s'applique aux objets de l'art : si celui-ci, par une imitation fidèle, excite le désir de possession, il détruit par cela même la beauté. Nous accordons toutefois que la sensibilité physique peut se mêler à la sensibilité morale, c'est-à-dire que le même objet excitera par un de ses côtés le sentiment du beau, et par l'autre la sensation agréable. Ainsi l'homme, en présence de la beauté de la femme, éprouvera rarement un sentiment pur et unique. Cette beauté, reproduite et épurée par l'artiste, causera peut-être encore chez quelques-uns un mélange de sentiment et de sensation ; mais la sensation est déjà beau-

coup plus rare en présence des productions de l'art, et si elle se développe, elle trouble et altère le sentiment du beau. De même que nous avons distingué l'agréable d'avec le beau, de même nous en avons distingué l'utile. L'utile, avons-nous dit, est ce qui doit nous procurer plus tard l'agréable, ou c'est un genre d'agréable dont la jouissance est peut-être moins vive, mais dont la perte entraînerait plus de souffrance que tel autre agrément plus immédiat ou plus doux; l'utile n'est donc toujours qu'un agréable plus ou moins déguisé, et montrer que le beau n'est pas l'agréable, c'est montrer qu'il n'est pas l'utile. Mais nous pourrions, sans analyser l'utile, poser la question comme nous l'avons fait pour l'agréable, et nous demander si tout objet utile est beau, en ajoutant cette autre question : tout objet beau est-il utile? Nous avons montré qu'il y a une multitude de choses utiles qui ne sont pas belles; nous avons emprunté à la mécanique des exemples qui nous ont paru convaincans. Maintenant tout objet beau est-il marqué du caractère d'utilité? Je ne veux pas nier que le beau ne puisse être quelquefois en même temps beau et utile, mais je prétends que la beauté est aperçue indépendamment de l'utilité. Ainsi, la symétrie et l'ordre sont des choses belles, et en même temps ce sont des choses utiles, soit parce qu'elles ménagent l'espace, soit parce que les objets disposés symétriquement sont plus faciles à observer et à trouver quand le besoin

s'en fait sentir; mais je nie que nous ayons besoin de ce retour sur l'utilité de la symétrie pour la proclamer belle; je dis que nous la saisissons directement, immédiatement, comme belle, et que c'est ultérieurement que nous la jugeons utile. Ainsi le beau est immédiat, l'utile ne l'est pas; et il arrive mille fois qu'après avoir proclamé la beauté d'un objet, nous ne pouvons en découvrir l'utilité, lors même que cette utilité existe. Le sentiment du beau, même accompagné de l'idée de l'utile, est donc antérieur à cette idée et au désir qu'elle développe en nous; mais il y a une multitude de circonstances où l'objet beau est dépourvu de toute utilité, et où par conséquent le sentiment du beau demeure seul et pur. La théorie, qui ramène le beau à l'utile, peut corrompre le goût, imprimer aux artistes une tendance destructive de l'art et de l'imagination. C'est être insensible au beau que de demander à quoi il sert, et de vouloir le faire servir à quelque chose. On cesse d'être artiste quand on consacre son pinceau, son ciseau ou sa lyre à une autre mission qu'à la production du beau. Aussi, quoique le beau puisse faire du bien aux hommes, autrement que par le sentiment pur qu'il développe en eux, jamais le véritable artiste ne se propose un autre but que ce sentiment. Le tableau émané des mains d'un peintre d'histoire peut produire un effet moral qui soit utile à la société; mais le peintre n'a songé qu'à la beauté de son œuvre achevée

œuvre de peinture : il n'a pas eu d'autre but ultérieur que le peintre de paysage ; l'un et l'autre n'ont cherché qu'à transmettre aux spectateurs le sentiment délicieux et désintéressé dont ils étaient pénétrés. Le sentiment du beau est donc un phénomène tout-à-fait spécial, suscité, comme nous l'avons dit, par le jugement absolu qui nous fait concevoir le beau. Ce jugment aperçoit le beau, mais il ne le constitue pas ; le beau n'est renfermé ni dans la matière ni dans l'esprit; c'est, comme nous l'avons dit, une des formes de l'infini qui nous est révélée à propos du visible, mais qui est elle-même invisible. Le sentiment réveillé par ce jugement est tout-à-fait désintéressé, et, à un certain degré d'énergie, il peut prendre le nom d'amour pur, parce qu'il ne tend jamais à la possession de son objet. Il est entièrement distinct de la sensation, qui souvent le précède, l'accompagne ou le suit. Après l'avoir ainsi placé entre le jugement rationnel qui le détermine, et le fait de sensibilité physique et intéressée qui lui sert quelquefois d'escorte, mais avec lequel il ne se confond jamais, nous allons le suivre, comme nous l'avons dit, dans le phénomène complexe de l'imagination, au sein de laquelle on l'a méconnu, quoiqu'il en compose le ressort le plus puissant et l'élément le plus précieux.

L'âme humaine se développe suivant une progression dont le deuxième terme est la mémoire. Lorsque la sensation, le jugement et le sentiment se sont éle-

vés en MOI à l'occasion d'un objet extérieur, ils se reproduisent en l'absence même de cet objet, et le MOI subit d'abord passivement cette reproduction. Le fait de la mémoire passive est double : non-seulement je me rappelle que *j'ai été* en présence d'un certain objet, ce qui me donne l'idée du passé, mais encore je me retrace cet objet absent avec tous ses détails : le souvenir est alors tourné en image. Dans ce dernier cas, la mémoire a été appelée par quelques philosophes : mémoire imaginative. Que cette dénomination soit bonne ou mauvaise, c'est ce que nous n'examinons pas pour le moment : nous constatons seulement que la mémoire, comme faculté reproductrice des images, est renfermée dans les limites de la passivité. Cette mémoire passive involontaire, appelée mémoire imaginative, est regardée comme le premier élément de l'imagination.

Passons au second élément : la volonté, dit-on, s'applique aux images fournies par la mémoire passive : elle choisit différens traits qu'elle associe et combine : cette abstraction volontaire complète, dit-on, le phénomène de l'imagination.

Mais l'imagination n'est-elle que cela ? L'homme qui aurait la capacité de se ressouvenir de toutes les images du passé, et qui joindrait à cette vaste mémoire une abstraction volontaire, un choix entre tous les matériaux de son expérience, serait-il doué de la faculté créatrice ? Je ne le pense pas.

Les philosophes auxquels j'emprunte cette théorie me paraissent avoir omis un des élémens capitaux qui forment le domaine de l'imagination : c'est le jugement et le sentiment du beau, c'est l'amour pur qui doit s'unir au travail de l'intelligence et de la mémoire, et les réchauffer l'une et l'autre. On n'a pas d'imagination pour se souvenir, pour abstraire et pour combiner : autrement le froid géomètre qui marche de déduction en déduction, de théorème en théorème, devrait prendre le nom d'artiste. Que ma mémoire me rappelle instinctivement les objets avec leurs formes, ou que par la force de ma volonté, je les évoque moi-même, que ces images une fois évoquées, j'aie le pouvoir de les abstraire, et de les associer : je ne vois en tout cela que de la mémoire et de la raison. Or, est-ce avec de la raison et de la mémoire que vous ferez un Michel-Ange, un Raphaël? Suffisait-il à Corneille de se rappeler des traits historiques, et de les combiner avec art pour en composer la tragédie des Horaces ? Indépendamment d'une vaste mémoire et d'une puissante raison, il fallait à ces grands hommes l'enthousiasme, l'amour, non cet amour vulgaire qui naît de la sensibilité physique, mais cet amour pur et désintéressé que nous avons nommé le sentiment du beau.

Vous entrevoyez maintenant que l'imagination n'est pas un phénomène aussi peu compliqué que le pensent certains philosophes, et quel est l'élément

principal, l'élément fécondant de cette faculté. Les hommes sont à peu près égaux pour la mémoire, la raison et la volonté, et cependant ils sont très-divers pour la puissance d'imagination : c'est que les uns restent froids en présence des objets, froids dans le souvenir, froids dans les abstractions et les combinaisons; tandis que les autres, vivement émus au spectacle de la beauté conservent, dans le jeu de la mémoire et dans la combinaison volontaire des images, la même vivacité d'émotion, la même chaleur de sentiment. L'imagination n'est donc que l'association du sentiment aux autres facultés de l'esprit : c'est l'amour uni à la mémoire, à la volonté, à la raison. Otez le sentiment, tout reste froid et inanimé; qu'il se manifeste, tout prend de la chaleur, de la couleur et de la vie. Si l'on nous demande quel est après le sentiment du beau l'élément qui joue le rôle principal dans l'imagination, nous répondrons, avec tout le monde, que c'est la raison. Sans elle, en effet, le sentiment est inutile : tous les produits de l'art sont faux et bizarres; de même qu'avec la raison seule toutes les productions de l'artiste ont la froideur de la logique et de la géométrie.

Les systèmes divers qu'on a présentés sur l'imagination sont exclusifs comme ceux qui traitent de toute autre partie de la métaphysique. On peut les ramener à deux théories principales : la première réduisant l'imagination à la pure sensibilité phy-

sique, à la sensation posée comme fondement de toutes les facultés intellectuelles, la seconde ne reconnaissant que la raison pour élément constitutif de l'imagination. Nous allons peser chacune de ces théories, admettre pour un moment la solution qu'elle propose, poursuivre sous toutes ses formes l'élément avec lequel chacune prétend constituer l'imagination, et voir si en effet il engendre cette faculté. Nous examinerons ensuite si la réunion des deux élémens, de la sensation et de la raison, obtiendrait plus de succès.

L'imagination, dont le nom se rapporte dans la langue à celui d'image, semble, d'après cette étymologie, ne s'appliquer qu'à ce genre d'idées, qui représente des objets physiques. Elle ne serait donc que la reproduction plus ou moins fidèle des représentations sensibles, ou tout au plus l'abstraction, et la combinaison de ces images, si nous voulions nous en tenir à la signification naturelle du mot, si nous ne cherchions pas à déterminer la nature de nos facultés par des observations internes qui nous affranchissent des liens du langage vulgaire. Mais la psychologie ne doit pas chercher à déterminer ce que c'est que l'imagination, par le sens que les hommes ont attaché à ce terme; elle ne doit pas procéder du mot à l'idée, mais de l'idée au mot. Si elle se bornait à consulter les dictionnaires, rien ne serait plus facile que de terminer la discussion sur l'imagination : l'image, dirait-on, est une re-

présentation sensible d'un objet physique, ayant telle couleur, telle forme, telle dimension : imaginer, c'est saisir ces représentations, soit en présence, soit en l'absence des objets; la faculté de saisir ces images, c'est l'imagination, et la psychologie triompherait dans cette discussion grammaticale et puérile. Mais en réalité tout serait-il fini? Le musicien, qui combine des sons et des tons, qui crée des mélodies et des harmonies, n'a-t-il pas aussi de l'imagination? La faculté de se rappeler des sons, de choisir dans la multitude qui se présente à l'esprit, d'éloigner les uns, de s'emparer des autres, de combiner ceux que l'on conserve, n'est-ce pas là une faculté d'imaginer, et cependant le son est-il une image? Si le poëte est reconnu doué d'imagination lorsqu'il retrace les images de la nature, lui refusera-t-on cette faculté lorsqu'il retracera des sentimens, lorsqu'au lieu de s'adresser à la sensibilité physique il mettra en jeu la sensibilité morale? Mais, outre les images et les sentimens, le poëte ne fait-il pas emploi des hautes pensées de justice, de vérité, d'infini, en un mot, des idées pures ou absolues; et dans ce cas, le dépouillerez-vous de son imagination? Je ne nie pas que la théorie que je combats ne soit fondée en droit, si l'on s'en tient au langage; mais le langage, pour être légitime, ne doit être qu'un reflet de la pensée. Or, si la pensée humaine attribue l'imagination à toute espèce d'association de sentimens et

d'idées, la pensée dépose contre le langage, et par conséquent contre le système que nous attaquons. Les philosophes de l'école de la sensation ont écrit quelques pages sur l'imagination, qui ne peuvent satisfaire l'esprit, lorsqu'on ne met pas toute sa pensée dans les formes du langage vulgaire. Selon cette école, voici l'origine et la génération de l'imagination : en présence d'un objet physique j'éprouve une sensation; cette sensation se conserve en l'absence de l'objet, et elle prend alors le nom de mémoire; de temps en temps une partie de la mémoire s'affaiblit, tandis qu'une autre conserve sa force : à cet état la mémoire prend le nom d'abstraction. L'abstraction n'est donc qu'une sensation devenue partielle. Maintenant qu'à cette partie de sensation conservée s'associent d'autres images ou d'autres souvenirs, c'est-à-dire, si la théorie est conséquente, d'autres débris de sensation, nous serons ainsi arrivés à l'imagination. Ainsi, l'imagination s'explique par l'association, l'association par la mémoire, la mémoire par la sensation · rien de plus clair que ce système, mais en revanche, rien de plus faux. D'abord il ne tient pas compte de la volonté qui figure comme un élément capital dans l'abstraction; le seul fait de la mémoire volontaire détruit donc cette doctrine de fond en comble. Elle méconnaît aussi la raison qui préside à l'abstraction de la mémoire volontaire. Elle devait donc conduire à une réaction qui exclurait

toute sensibilité du sein de l'imagination, et tenterait de réduire cette faculté à la raison et à la volonté.

D'autres philosophes ont donc expliqué l'imagination par l'abstraction et l'association : abstraire et associer, c'est se servir volontairement de la raison, dont le rôle est de remonter des parties au tout, de descendre du tout aux parties, d'aller du phénomène à la substance, de la variété à l'unité, du fini à l'infini. Or, nous l'avons déjà dit, celui qui a plus de raison que les autres, a-t-il pour cela plus d'imagination? Dans une symphonie, dans un poëme, n'y a-t-il qu'une combinaison rationnelle, un calcul de cause et d'effet? L'imagination n'est donc ni la sensation ni la raison prise exclusivement.

En les réunissant l'une et l'autre, formerons-nous une théorie plus complète? La sensibilité physique, comme on le sait, se borne au désir de possession; or, que la raison s'empare de ce désir, qu'elle en varie les objets, qu'elle les multiplie, qu'elle les combine, je dis qu'elle n'arrivera jamais ainsi à l'imagination. Interrogez l'artiste sur ce qui se passe en lui quand il produit un chef-d'œuvre : il vous répondra qu'il abstrait, qu'il combine, qu'il opère, non pas seulement sur des images, mais sur des sentimens et des idées pures; en conséquence, il met en œuvre la sensibilité physique et la raison; mais il ajoutera qu'indépendamment de cette conception rationnelle et des sensations

physiques, qui ont été l'occasion du développement de la raison, il éprouve un sentiment spécial, réveillé par l'idée du beau; sentiment libre de tout désir, qui élève et qui échauffe son âme. Buffon a dit, en parlant de l'éloquence, que les hommes passionnés ne sont pas orateurs: il avait raison, car il parlait des passions physiques; de même, il ne sera jamais artiste celui qui se laissera ébranler, émouvoir, troubler enfin à l'aspect d'un objet matériel; si les émotions physiques entraient comme élémens dans sa composition, à la vue de son œuvre, nous devrions éprouver les mêmes sensations: or, les productions de l'art nous émeuvent-elles d'amour et de désir pour les objets physiques qui peuvent figurer dans la composition? L'imagination de l'artiste ne cherche-t-elle pas, sous la nature, l'idée absolue de beauté qui s'y trouve cachée; et le résultat de son œuvre n'est-il pas d'exciter chez le spectateur le sentiment du beau dont il a été lui-même possédé? L'artiste ne voit que le beau là où l'homme sensuel ne trouve que l'attrayant ou le terrible. Quand M. de Saussure gravissait les Alpes, ses guides se moquaient de le voir chercher des spectacles qui ne leur paraissaient qu'inutiles ou effrayans. Sur un vaisseau battu par la tempête, tandis que les passagers tremblent à la vue des flots et de la foudre qui les menacent, l'artiste reste pur de toute émotion physique, et se fait attacher au mât pour contempler l'orage; ou s'il

partage l'effroi général, l'artiste s'évanouit, il ne reste plus que l'homme. La sensibilité physique étouffe le sentiment du beau. L'amour pur, l'amour désintéressé, est l'élément capital, le véritable fondement de l'imagination. Nous accordons, sans aucun doute, que la sensibilité physique est nécessaire, comme occasion, au développement de l'imagination; mais il faut y joindre la raison et la volonté pour évoquer, combiner et abstraire les sentimens, les images et les idées, et enfin l'amour pur et désintéressé, pour échauffer et animer la composition. Ainsi, raison, volonté et amour, voilà l'imagination. De ces trois élémens, quel est celui qui domine? Si vous ôtez la raison, il vous restera la volonté et l'amour, qui donneront bien une imagination, mais une imagination extravagante et féconde en rêves bizarres. Si vous éloignez l'amour pur, il vous restera la raison et la volonté, qui vous donneront des géomètres; mais non pas des artistes. Il faut donc réunir les trois élémens: la volonté est peut-être le plus indispensable; car nous avons vu que, jointe au sentiment ou à la raison, elle produit une œuvre; tandis que la raison et le sentiment, abandonnés à eux-mêmes, resteraient éternellement passifs, et ne donneraient aucun produit. Mais, d'un autre côté, il ne suffit pas de vouloir, il faut encore pouvoir; la volonté ne peut donc être privée de ses instrumens. Qui a tracé le plan de ce poëme? c'est la raison.

Qui lui a donné la vie et le charme? c'est l'amour; qui a guidé la raison et l'amour? c'est la volonté. Vous voyez qu'il est difficile de décerner l'avantage à l'un ou à l'autre de ces élémens; pour produire le beau, il faut que la volonté travaille avec l'amour, d'après les règles de la raison.

VINGT-QUATRIÈME LEÇON.

Le rapport entre la sensibilité physique ou l'intuition sensible, d'une part, et la raison de l'autre, constitue les divers genres de beauté. — Du beau et du sublime dans les objets physiques, dans les sentimens et les actions, et dans les idées. — Harmonie des facultés : bonheur ; désharmonie : souffrance.

Nous avons terminé la partie polémique de nos leçons sur l'idée du beau : nous avons écarté certaines théories qui obstruaient les voies de la science, et préparé ainsi les chemins qui peuvent conduire à une doctrine complète. Les élémens internes que nous croyons devoir compter dans l'idée du beau sont la raison et l'amour, volontairement développés à l'occasion de la sensibilité physique. Antérieurement à l'impression sensible, nulle idée, nul sentiment, ne germe

dans l'intelligence. Si quelqu'objet ne vient pas causer d'impression sur nos organes, nous ne pourrons jamais concevoir la beauté; ainsi la condition de l'idée de beauté, saisie par la raison, est une sensation physique ou une intuition des sens.

Il peut se présenter trois combinaisons diverses de l'intuition et de la raison. Nous n'appliquons pas ici le nom d'intuition uniquement à l'organe de la vue, mais à l'exercice de tous les organes : ainsi l'intuition sensible d'un objet est la condition première de tout ce qu'on peut savoir et concevoir sur cet objet. L'emploi particulier de l'intuition est de saisir le varié : l'œil, l'oreille, ne s'appliquent qu'à certaines choses et non pas à l'ensemble des choses; les sens atteignent le divers et non pas le total. Le total n'est pas sensible, mais intelligible. La mémoire aura beau reproduire l'intuition, comme l'intuition ne donne que le variable, la mémoire ne nous fera pas saisir l'unité. Quelle est est donc la faculté qui atteint cette unité invisible? c'est la raison. Le premier rapport que l'on peut supposer entre l'intuition et la raison, c'est que, tandis que l'une saisira la variété, l'autre saisira l'unité, et alors il y aura paix et harmonie dans l'intelligence de l'homme.

On peut admettre une autre proportion entre l'intuition et la raison. Il existe des objets dont la variété frappe nos sens, mais dont l'unité ne peut être atteinte par la raison : dans ce cas, il y a d'une

part, plaisir de saisir la variété, et de l'autre, déplaisir de laisser échapper l'ensemble.

Enfin, une troisième hypothèse est encore possible : la raison saisira l'unité dans un objet, tandis que l'intuition ne pourra embrasser qu'une partie du variable. Ainsi, par exemple, la raison concevra l'espace absolu et infini, mais l'intuition ne pourra la suivre, et les sens se troubleront à l'idée de toutes les étendues comprises dans l'infinité de l'espace. La raison parviendra et ne pourra même pas ne pas parvenir à la conception du temps infini, mais l'intuition et la mémoire resteront en arrière et seront comme éblouies. L'intuition sera donc ici comme vaincue par la raison : l'âme éprouvera une certaine joie du triomphe de celle-ci et un certain déplaisir de la défaite de l'autre.

Ainsi, le rapport de l'intuition et de la raison est double : il y a tantôt convenance et tantôt disconvenance ; il y a convenance, lorsque l'intuition et la raison marchent pour ainsi dire parallèlement, ou, en d'autres termes, quand toutes deux conçoivent leur objet ; il y a disconvenance quand la raison reste en arrière de l'intuition, ou quand l'intuition ne peut pas égaler l'essor de la raison. Si la convenance existe, le plaisir attaché à l'exercice de l'intuition se redouble dans le plaisir de la raison, et prend un haut caractère de pureté. Celui qui

a contemplé les formes d'une belle statue, qui en a embrassé clairement toutes les parties, et qui en a saisi l'ensemble et l'unité, sait combien la philosophie aurait de peine à décrire le plaisir délicieux dont il était alors rempli. Lorsque l'intuition seule est satisfaite, il n'y a qu'une sensation agréable, étouffée par le déplaisir de la raison, qui ne peut saisir d'unité, et l'imagination ne s'élève pas alors jusqu'à la conception de la beauté. Lorsqu'au contraire on saisit l'unité, et que l'intuition ne peut comprendre toutes les variétés renfermées dans l'objet, la beauté que nous découvrons, et qui nous fait éprouver un déplaisir dans notre organisation sensible en même temps qu'une joie intellectuelle, a été nommée sublime. Mais quand les parties de l'objet ne sont ni assez variées ni assez nombreuses pour n'être pas embrassées par l'intuition, et qu'en même temps l'ensemble est facile à saisir, que nous sentons un accord harmonique entre la variété et l'unité, entre les sens et la raison, nous nous arrêtons délicieusement sur ce spectacle, et c'est le beau proprement dit. Nous venons de déterminer *à priori*, et pour ainsi dire géométriquement, la nature du beau et du sublime; il nous reste à confirmer par des exemples ces distinctions purement rationnelles.

Supposez devant vos yeux divers objets com-

posés de forme ou de mouvement, c'est-à-dire, divers objets physiques, car la forme et le mouvement sont les deux caractères généraux de la matière, et voyez s'il ne se passe pas dans votre conscience deux phénomènes différens, suivant la forme ou suivant le mouvement que vous contemplez. Éprouvez-vous la même impression à l'aspect d'une fleur et à l'aspect d'une montagne inaccessible, au pied de laquelle se déploie l'Océan? Êtes-vous affecté de la même manière à la vue d'une forme, variée dans son peu d'étendue, dont les parties, assez nombreuses pour écarter la monotonie, ne le sont pas assez pour n'être pas facilement saisies, et au sein de l'immensité des ténèbres et du silence? Une douce lueur produit-elle sur vous le même effet qu'une lumière ardente qui vous fait baisser les yeux? . . . .

Si après la lecture des ouvrages de Burke et de Kant, après la contemplation de tous les objets physiques, il vous restait encore quelque doute sur la réalité de cette double impression, ces doutes s'évanouiraient lorsque vous passeriez à la sphère des phénomènes moraux. Je vous demande si l'esclave qui pleure paisiblement son esclavage et le héros qui donne son sang pour sa patrie, produisent sur vous la même impression? Êtes-vous ému de la même manière lorsqu'un homme ouvre sa bourse à l'indigent, ou lorsqu'il donne l'hospitalité à son

propre ennemi et le renvoie comblé de présens?

Enfin plaçons-nous en présence de faits purement intellectuels : il semble qu'au premier abord l'impression sera nulle ou du moins peu sensible, parce que l'intelligence paraît sans prise sur le sentiment, et cependant vous saisirez encore en vous les deux impressions différentes que nous avons signalées. Choisissez une poësie légère où la raison et les sens se trouvent agréablement flattés et satisfaits, où les images soient brillantes, les pensées judicieuses, le tour délicat, par exemple, une ode d'Anacréon ou d'Horace; placez, en regard, ces poëmes immenses des Indiens, où les personnages sont des dieux symboliques dont les rôles sont variés, dont les attributs sont sans nombre, et dont le caractère est changeant et mystérieux; ces poëmes, où la fable se poursuit sans interruption d'un ouvrage à l'autre, qui semblent écrits ou plutôt chantés en même temps, qui se supposent mutuellement comme s'ils étaient à la fois successifs et simultanés, et dont la plupart dépassent le nombre de deux cent mille vers, et voyez si l'impression que vous éprouverez sera la même. Pour dernier exemple, placez d'un côté un écrivain qui d'une main légère essaie l'analyse de la pensée, et qui, en deux ou trois coups de crayon, donne une esquisse plus ou moins fidèle de l'intelligence, et de l'autre, un philosophe qui traîne à sa suite une longue série de principes et de conséquences, qui dé-

ploie un immense travail pour arriver à la décomposition la plus exacte et la plus minutieuse de chacune de nos pensées, et qui semble plier sous le poids des détails infinis de son œuvre : mettez en regard Condillac et Aristote, et consultez vos impressions.

Si vous jetez un coup d'œil sur tous les exemples que nous avons rapportés, vous verrez que les uns font marcher d'un mouvement parallèle la raison et la faculté de représentation, et que les autres ne laissent pas se former cette harmonie à laquelle l'esprit humain aspire. D'un côté se trouve le beau, de l'autre le sublime ; d'un côté l'émotion douce, agréable, le bonheur ; de l'autre un mélange de plaisir et de peine, une victoire et une défaite, un état complexe, enfin, qui est à la fois jouissance et souffrance.

La vie intellectuelle est *une* et *diverse* : *diverse*, parce qu'elle est complexe, et qu'elle déploie plusieurs facultés à la fois ; *une*, parce que toutes ces facultés ont une source commune, aspirent à un développement parallèle, et tendent à un but commun. Chaque faculté prise à part étant une force essentiellement active, dont la loi est le plus grand développement possible, l'exercice libre de cette faculté est un plaisir, et toute gêne opposée à son activité est une peine. Si nous considérons la vie intellectuelle dans son unité, nous reconnaîtrons qu'indépendamment du plaisir attaché au

développement spécial de chaque faculté, il en est un autre qui résulte du développement parallèle de toutes les forces spirituelles, de même qu'il y a un déplaisir attaché à l'inégalité de leur développement. Le plaisir du développement harmonique est ce qu'on peut appeler le bonheur, le déplaisir de la désharmonie est la souffrance. Il peut y avoir bonheur, même lorsque le développement des facultés a lieu dans une sphère circonscrite, si ce développement est harmonique; et il peut y avoir souffrance, lors même qu'une de ces facultés jouit d'un développement immense, si les autres sont restées en arrière. Supposez une sensibilité physique si féconde et si riche, que la raison ne puisse pas en suivre les développemens; ou supposez une raison sublime qui s'élève à des vérités si hautes, que la sensibilité, faible et impuissante, en soit accablée; dans les deux cas, l'homme est malheureux. L'intuition a son plaisir distinct de celui de la raison, et la raison a aussi le sien à part; mais, quoiqu'il y ait plaisir pour la raison et l'intuition, lorsque l'exercice de chacune de ces deux facultés est libre, il peut y avoir souffrance lorsque ces deux facultés ne jouissent pas d'un égal développement. Il est incontestable qu'en présence de certains objets sensibles, l'intuition en atteint facilement les différentes parties, les formes, les couleurs, etc., en même temps que la raison se rend compte de leur unité, de l'idée fon-

damentale qui les constitue. Il y a dans ce cas harmonie, non pas harmonie parfaite, car l'harmonie parfaite est un idéal auquel nous ne pouvons atteindre, mais une harmonie qui procure d'autant plus de bonheur, qu'elle est plus voisine de la perfection. Personne ne peut nier que la raison ne s'élance souvent au delà du pouvoir que nous avons de nous représenter les choses : ainsi, elle conçoit l'espace, elle en affirme l'existence, elle prononce que l'espace devait exister avant les objets créés, qu'il n'a pas eu de commencement, et qu'il n'aura pas de fin : la faculté représentative se développe en même temps, et voudrait suivre les pas de la raison, mais elle n'y peut parvenir. En vain se fatigue-t-elle à se représenter des étendues sans nombre, jamais elle n'arrive à combler l'abîme de l'espace infini. D'autres fois, c'est la faculté représentative qui prend les devans sur la raison : lorsqu'on recherche la nature de Dieu, n'arrive-t-il pas qu'on se représente, comme malgré soi, des formes, des images, des couleurs, qui obstruent les voies de la raison au lieu de les dégager?

Soit que la représentation ne puisse suivre la raison, soit que la raison se laisse devancer par la représentation, il y a désharmonie, et l'homme est malheureux. Mais, dans le premier cas, le déplaisir que l'homme éprouve de la faiblesse de ses représentations est compensé par la jouissance que lui cause le triomphe de sa raison. C'est lors-

que se produit cette dernière désharmonie que le beau est dit sublime, et c'est lorsque la raison et la représentation sont d'accord que l'objet conserve la qualification pure et simple de beauté.

VINGT-CINQUIÈME LEÇON.

Identité de tous les genres de beauté. — Le beau physique reflet du beau moral et intellectuel, ou du beau immatériel. — Théorie de l'expression dans les arts. — L'Apollon du Belvédère. — Winckelmann. — La figure de Socrate. — L'homme. — La femme. — L'animal. — Le minéral. — L'ordre du monde. — Unité du vrai, du beau et du bien. — Dieu.

Dans la dernière leçon, nous avons vu que le beau pouvait se diviser en deux genres, et que chacun de ces deux genres était réfléchi par la nature physique, la nature morale et la nature intellectuelle, ce qui donne en apparence six espèces différentes de beauté. Nous voulons rechercher aujourd'hui s'il est possible de faire rentrer les unes dans les autres toutes ces manifestations de la beauté, ou s'il n'existe qu'une beauté unique et universelle, faisant son apparition dans des mondes

différens. Il y a une beauté dans les formes visibles, dans les sentimens et les actions, dans les idées. La beauté des formes est-elle la même que la beauté des idées et des sentimens, ou bien chacune de ces beautés a-t-elle son essence à part? Telle est la question que s'était posée le philosophe Plotin. Qu'est-ce que le beau? se demandait-il. Je vois une forme belle, je suis témoin d'une action à laquelle on reconnaît la même qualité; quelle est l'essence de cette beauté départie également à deux objets si divers? quelle identité peut-il y avoir entre le physique et le moral, et comment peuvent-ils, l'un et l'autre, représenter la beauté? Reconnaissons bien l'importance de cette question : si on ne la résout pas, la théorie du beau est un dédale dont on n'entrevoit pas l'issue; l'artiste ignorera s'il ne doit s'attacher qu'à une beauté, toujours la même sous des manifestations variées; ou s'il doit partager ses études et ses forces entre une multitude de beautés essentiellement différentes. Avant d'exposer comment nous croyons devoir résoudre cette question, indiquons les conséquences des deux solutions que le problème peut recevoir. Prétendez-vous que le beau est divers? Comment expliquerez-vous le rapprochement de la beauté intellectuelle et de la beauté physique, le lien secret qui leur permet de figurer dans la même œuvre sans en altérer l'unité? Si l'artiste ne peut rassembler les différens genres

de beauté que dans une vaine et factice unité, l'art est donc trompeur, puisqu'il réunit ce qui dans la nature demeure séparé. De plus, quel est le fondement de cette unité factice ? comment l'artiste parvient-il à la concevoir ? comment peut-il la transporter dans ses ouvrages ? enfin, comment a-t-on fait de l'unité une loi essentielle de l'art, si la nature, qui cependant est belle, ne nous montre jamais que des beautés irréductibles les unes aux autres ? Admet-on, au contraire, que les trois genres de beauté n'en font qu'un dans la réalité, l'unité de l'art ne sera plus factice, mais réelle, elle deviendra une règle légitime, ce sera la réalité, mais la réalité embellie par l'idéal.

Or, c'est la dernière solution que j'adopte ; le beau et le sublime ne sont que deux nuances de la beauté manifestée par le monde physique, le monde moral et le monde intellectuel. La beauté physique, ou la beauté des formes et des mouvemens, n'est qu'un reflet de la beauté morale et intellectuelle, que nous pouvons comprendre sous le seul terme de beauté spirituelle ou immatérielle. Ainsi toute beauté, selon moi, se résout dans la beauté spirituelle ; c'est dans cette sphère intime et cachée que repose l'unité secrète de tous les genres de beauté. Vérifions cette solution en parcourant tour à tour les différentes régions du beau.

Placez-vous devant la statue de l'Apollon, et observez attentivement ce qui vous frappe dans ce

chef-d'œuvre. Winckelmann, qui n'était pas un métaphysicien, mais un artiste, qui était doué du génie de l'art et qui en connaissait les procédés, Winckelmann a fait une analyse de l'Apollon. Il est curieux d'étudier cette analyse et d'y reconnaître combien la beauté physique se lie à la beauté spirituelle. Ce qui frappe d'abord Winckelmann, c'est un caractère de noblesse, de fierté, de divinité, empreint dans toutes les formes de la statue. Ce front est celui de Jupiter, d'où va s'élancer la déesse de la Sagesse : il est habité d'une paix inaltérable ; l'indignation gonfle les narines, le dédain siége sur les lèvres ; l'attitude du corps, la pose des bras et des pieds, tout annonce le vainqueur de Python. La joie tranquille et dédaigneuse qu'on éprouve à triompher d'un ennemi méprisable, le plaisir de la victoire, le peu de fatigue qu'elle a coûté, voilà ce qui brille aux yeux de Winckelmann dans cette éclatante figure. L'analyse de cet artiste est une hymne à la beauté spirituelle; mais ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il ne s'en est pas aperçu ; il n'a pas vu que toute cette beauté, dont il recueillait les traits avec tant d'amour, n'était que la manifestation d'une beauté intérieure, que c'était la beauté incorporelle qui brillait à travers son enveloppe, et qu'enfin la beauté visible de l'Apollon du Belvédère pouvait se résumer sous ce titre : *l'expression*.

Passons d'une statue froide et inanimée à

l'homme réel et vivant : nous verrons que le beau physique ne sera beau qu'à la condition de se mettre au service du beau moral. Supposez qu'un homme soit sollicité de sacrifier son devoir à sa fortune, et qu'il refuse : vous admirerez le désintéressement, la beauté intérieure et spirituelle ; mais si par hasard sa physionomie vous a paru en ce moment empreinte de beauté, si son attitude était noble, n'est-ce pas parce que l'intérieur transpirait pour ainsi dire à travers l'extérieur, et y a-t-il un seul trait de sa figure qui vous ait paru beau à un autre titre que l'expression ? La face de cet homme est peut-être en toute autre circonstance commune, triviale même ; mais ici, illuminée par l'âme dont elle est la manifestation, elle s'éclaire et revêt un caractère de moralité, et par conséquent de beauté. Ainsi, la figure de Socrate, si l'on fait abstraction de l'âme qui l'anime, est vulgaire, laide, et comme fourvoyée parmi les types de la Grèce ; cette figure devient sublime quand le philosophe, au fond de sa prison, s'entretient avec ses disciples de l'immortalité de l'âme, pardonne au geôlier qui lui présente la ciguë, et se prépare tranquillement à la mort. Mais, qu'on ne s'y trompe pas, ce ne sont pas les contours de la matière, en tant que pure étendue et pure forme, qui sont empreints de sublimité, c'est la matière vivante, animée, c'est-à-dire, la ma-

tière expressive, la matière manifestant l'âme, déchirant elle-même ses voiles. Au plus haut point de la sublimité morale à laquelle Socrate s'est élevé, il expire : vous n'avez plus sous les yeux que son cadavre; la figure morte conserve d'abord toute sa beauté, parce qu'elle garde les traces de l'esprit qui l'animait, mais peu à peu les formes s'altèrent, les traits s'affaissent, l'expression s'éteint et disparaît, la figure est redevenue vulgaire et laide. L'expression de la mort est hideuse ou sublime : hideuse, quand on n'y voit que la décomposition de la matière; sublime, quand elle éveille en nous l'idée de l'éternité, ou celle du néant, cette autre espèce d'infini.

Regardez seulement la figure de l'homme en repos, voyez si elle n'est pas plus belle que celle de l'animal, et la figure de l'animal plus belle que la forme de l'objet inanimé. C'est que la figure humaine, même en l'absence du dévoûment ou du génie, réfléchit cependant une nature intelligente et morale; c'est que la figure de l'animal peut réfléchir la passion, mais non la moralité; c'est qu'enfin la forme inanimée ne retrace plus, ni sensibilité, ni raison. Si cette dernière devient expressive à son tour, elle remonte au rang de la beauté.

L'intérieur seul est beau : il n'y a de beau que ce qui n'est pas visible; cependant, si le beau n'était pas, sinon montré aux yeux, du moins

indiqué, et pour ainsi dire esquissé par la forme visible, il n'existerait pas pour l'homme; il se manifeste par des traits sensibles, mais dont toute la beauté n'est que le reflet du beau incorporel. Ce n'est donc que par l'expression que la nature est belle, et c'est la diversité des traits intellectuels ou moraux, réfléchis par la matière, qui détermine les divers genres de beauté. La figure de l'homme est d'une beauté grave, sévère, parce qu'elle annonce la dignité et la puissance; la figure de la femme est d'une beauté douce, parce qu'elle réfléchit la bonté, la faiblesse et la grâce. Dans chaque sexe, la beauté ne sera diverse que par la diversité d'expression. Aux exemples pris à la nature humaine, on pourrait ajouter ceux que fournit cette nature intermédiaire entre l'homme et le minéral, je veux dire l'animalité : on montrerait que la face de l'animal n'est belle qu'autant qu'elle est expressive : ainsi le lion est le plus beau des animaux, parce que sa figure annonce qu'il en est le roi et le maître, parce que dans tous ses mouvemens se peignent la puissance et la fierté. Si l'on descendait à la nature purement physique, à celle qu'on appelle inorganique et inanimée, on y trouverait encore de la beauté, parce qu'on y trouverait encore l'expression de l'intelligence. La métaphysique nous apprend que tout ce qui existe est vivant, que l'âme de la nature

rayonne à travers les enveloppes les plus grossières. L'observation physique nous amène à des conclusions semblables : ces corps, dits inorganisés, sont soumis à des lois ; là où il y a des lois il y a de l'intelligence. L'analyse du chimiste ne conduit pas à une nature morte et glacée, mais à une nature vivante, à des lois intimes, tout aussi admirables que les lois extérieures découvertes par la physique. Mais ne soyons ni philosophes ni physiciens : contemplons la nature dans une ignorance naïve, et laissons-nous aller aux impressions qu'elle excite : nous avons dit que chez l'homme et chez l'animal, la figure est belle par l'expression, par le reflet d'une beauté morale intérieure ; or, en présence des grands phénomènes de la nature, au pied des Alpes, sur le sommet de l'Etna, à l'apparition du jour, à la naissance de la nuit, ne pénétrez-vous pas le sens de ces imposans tableaux, n'en éprouvez-vous pas comme une sorte de contre-coup moral ? La lumière du soleil ne manifeste-t-elle pas l'intelligence ? N'est-elle pas appropriée à une fin ? Les planètes ne gardent-elles pas entre elles une savante harmonie ? Tous ces grands spectacles apparaissent-ils seulement pour apparaître, ou une intelligence dirige-t-elle le mouvement des astres, les fait-elle concourir vers une même fin ? Je dis que la face de la nature est expressive comme la face de l'homme. Si la figure de la femme nous paraît belle, parce qu'elle est le reflet de la dou-

ceur et de la bonté, n'est-ce pas aussi un caractère de bienveillance et de grandeur qui fait la beauté de la lumière du soleil?

Pour résumer en peu de mots tous ces exemples, la figure de l'homme, lorsqu'il accomplit une action bonne ou mauvaise, est belle ou laide, par le reflet de l'intérieur. Lorsque l'homme est dans l'état de repos, sa figure porte encore la beauté propre de son espèce, parce qu'elle réfléchit une nature intelligente et morale. La figure de l'animal emprunte aussi sa beauté des sentimens ou des passions qu'elle exprime. Enfin, à l'aspect même de cette nature, en apparence morte et inanimée, je retrouve encore les signes de la vie intellectuelle et morale, et j'y attache le nom de beauté. Aux yeux du physicien et du chimiste, la physique et la chimie ne sont belles que parce qu'elles pénètrent dans les secrets de l'intelligence suprême. Tout est symbolique dans la nature : la forme n'est jamais une forme toute seule, c'est la forme de quelque chose, c'est la manifestation de l'interne. La beauté est donc l'expression, l'art sera donc la recherche de l'expression.

Nous avons résolu le problème de l'unité de la beauté. Le beau est un, c'est le beau moral ou intellectuel, c'est-à-dire le beau incorporel qui, se manifestant par des formes visibles, constitue le beau physique, le beau incorporel, c'est la vérité elle-même, c'est la substance, c'est l'éternel, c'est

l'infini; si la *vérité* se montre dans les actes humains, elle devient la vérité morale; la sainteté, la justice, en un mot, le *bien*; si elle se répand dans les êtres pour leur communiquer l'harmonie et la vie, c'est la *beauté*, soit incorporelle, soit corporelle. Le vrai, le bien et le beau sont donc réunis intimement, et se pénètrent l'un l'autre dans l'unité de leur substance; ce qui est bon est beau, ce qui est beau est bon, ce qui est beau et bon est vrai. Dieu est la substance métaphysique du beau, du bien, et du vrai, en d'autres termes, le bien le beau et le vrai, conçus dans l'unité de leur substance, c'est Dieu. Mais Dieu est impénétrable: la raison n'a pas d'accès jusqu'à sa nature: il faut qu'il se manifeste par une enveloppe abordable et intelligible: cette enveloppe, c'est l'idée du vrai, du bien et du beau, c'est le λόγὸς de Platon. La raison conçoit l'existence de la vérité absolue et de l'unité absolue; puis elle l'abandonne à son impénétrable immensité, et ne la contemple plus que dans ses formes appropriées à l'intelligence humaine: dans la vérité, la beauté et la bonté, en un seul mot, dans le λόγος qui est la manifestation de Dieu lui-même. L'unité de beauté n'est donc que l'unité de bonté et de vérité. Le beau est *un* comme beau moral et intellectuel, comme vérité et comme bonté; il est divers par les formes, les mouvemens et les actions qui servent à le manifester. On peut distinguer trois classes de symboles:

1° la nature purement physique, le moins expressif de tous les symboles ; 2° la nature animale, qui partage la sensibilité avec l'homme ; 3° la nature humaine douée d'intelligence et de moralité. Dégagez le beau de ses formes naturelles, vous trouverez le beau idéal ; si vous cherchez à réaliser ce beau idéal, vous faites de l'art ; si vous croyez que les formes, si pures qu'elles soient, altèrent la beauté, vous vous élevez à l'idée absolue, vous touchez presque à Dieu lui-même. C'est dans ces passages successifs de Dieu à la nature, et de la nature à Dieu, dans ces dégradations insensibles de la beauté, depuis la substance une et absolue jusqu'aux phénomènes variés et contingens, que se cache le secret de l'unité et de la variété du beau, et ainsi se trouve dissipé l'étonnement de Plotin, qui ne pouvait concilier ses mouvemens d'admiration en présence des différens ordres de la beauté.

VINGT-SIXIÈME LEÇON.

Division de l'imagination : le goût, le génie. — Le goût est appréciateur. — Le génie est créateur. — Le second contient les mêmes élémens que le premier, mais à un plus haut degré d'énergie. — Le génie supérieur à la nature. — La fin de l'art est le triomphe de la nature humaine sur la nature physique. — L'art n'est ni une science ni un métier. — Alliance de l'idée et de la forme.

Le problème de la nature du beau conduit naturellement au problème de l'art, c'est-à-dire des facultés qui concourent, soit à l'appréciation, soit à la production du beau. Nous avons traité plus haut de l'imagination ; elle se présente sous deux formes : le goût et le génie ; l'un qui apprécie, l'autre qui reproduit librement la beauté. La différence qui a été reconnue entre la nature et l'art, c'est-à-dire, entre le beau réel et le beau idéal, est la même qui

sépare le goût et le génie. L'art, c'est la nature détruite et recréée; le génie, c'est le goût, non plus appréciateur du beau naturel, mais créateur du beau idéal supérieur au premier. Trois élémens essentiels constituent le goût, comme l'imagination dont il est la première forme : 1° l'intuition sensible ou la faculté de représentation; 2° la raison, qui, en présence des objets physiques intellectuels ou moraux, reconnaît leur identité fondamentale ou leur unité; 3° le jugement et le sentiment du beau, dont l'un découvre, et dont l'autre adore l'idée morale exprimée dans l'unité et dans la variété de l'objet. Prenons un exemple : qu'une vaste mer se développe sous nos yeux; la faculté de représentation en isolera les différentes parties, et se promènera sur toutes les diversités du spectacle. Qu'y aura-t-il pour la raison? rien autre chose que l'idée générale de mer ou l'unité de l'objet. Quand on a saisi les diverses parties et l'ensemble, la variété et l'unité, a-t-on achevé toute sa tâche? on n'a rien fait encore; il y a de plus dans l'objet un côté moral, que ni l'œil ni la raison ne peuvent saisir, et dont le jugement et le sentiment du beau peuvent seuls s'emparer. Placez-vous devant un objet, soit de l'art, soit de la nature, vous n'en aurez pas compris la beauté, si vous n'en avez saisi que l'unité et la variété, et si vous n'avez pas vu dans ses formes des symboles, des expressions de quelque chose de vivant, d'intellec-

tuel, de moral. Ainsi, de même que dans la nature il y a la variété, l'unité et le moral, de même dans l'homme il y a la faculté de représentation, la raison et le sentiment du beau, trois élémens dont la réunion constitue le goût.

De cette analyse il résulte que la plus haute culture qu'on puisse donner au goût, c'est la culture du sentiment du beau ; il faut s'exercer sans cesse à briser les enveloppes matérielles pour arriver à la beauté morale. Aussi rien n'est-il plus frivole que ces rhétoriques et ces poétiques qui ne s'attachent jamais qu'à la forme, sans songer même à ce qu'elle cache, qui travaillent sur des traits inanimés, sans pénétrer jusqu'à la beauté vivante que ces traits nous dérobent. La poésie, la statuaire, tous les arts, en un mot, ont trois grands principes : les deux premiers regardent l'unité et la variété de l'œuvre ; tout le monde les reconnaît ; mais le troisième principe, celui qui préside au côté moral de l'art, est oublié ou méconnu ; et cependant c'est à cette source que l'art puise sa vie. La nature physique n'est qu'une enveloppe, sous laquelle il faut que notre âme aille saisir une âme. La matière, telle qu'elle est définie par le vulgaire, n'existe pas : on la regarde ordinairement comme une masse inerte, sans organisation et sans règle ; or, elle est pénétrée d'un esprit qui la soutient et qui la règle : elle n'est donc que le reflet visible de l'esprit invisible ; le même être qui vit en

nous vit en elle : *est Deus in nobis, est Deus in rebus*. Il ne s'agit que de mettre l'esprit de l'homme en rapport avec l'esprit de la nature; ainsi, la beauté dans son essence, c'est la beauté morale; et l'essence du goût, c'est le sentiment de cette beauté.

Maintenant, quelle différence existe-t-il entre le goût et le génie, cette seconde forme de l'imagination? Le goût est appréciateur : c'est le moral de l'homme en présence du moral de la nature : il juge si le symbole naturel est bien approprié à l'idée morale. Le génie fait plus, il est créateur. Le génie contient les mêmes élémens que le goût, mais à un plus haut degré : le génie, par sa raison, saisit plus profondément l'unité, par sa faculté de représentation, il se retrace plus vivement les parties variées de l'objet; enfin, par le sentiment ou l'amour, il ne juge pas seulement l'idée morale, il l'adore, il s'attache à cet idéal, qu'il sépare autant que possible de la nature; il épure les formes naturelles, il écarte tout ce qui fait obstacle à l'idée. Le goût se reposait tranquillement dans la contemplation d'une belle nature; le génie brise et reconstruit la nature, pour la rendre plus conforme à l'idée. Mais ici se présente une objection : le génie, va-t-on dire, est-il donc supérieur à la nature? *Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.* Si l'homme surpasse la na-

ture, l'homme est donc supérieur à Dieu. Voici l'explication de ce mystère : si Dieu, en créant la nature, avait voulu manifester sa toute-puissance, l'humanité ne pourrait prétendre à surpasser la nature, ni même à l'égaler. Mais tels n'ont pas été les desseins de Dieu; ce n'est pas sa puissance qu'il a voulu montrer, c'est sa volonté, et il a voulu la montrer dans des symboles. Si l'humanité est supérieure à la nature, c'est que Dieu l'a voulu, c'est qu'il a donné à l'homme la liberté. Le génie est ce qu'il y a de plus éminent dans l'humanité, et le génie détruit la nature, tout en l'adorant; et après l'avoir renversée, il la rétablit plus pure, et plus conforme à l'idée morale, gravée en elle de la main de Dieu; ainsi, les caractères du génie sont : destruction et création. Le goût est une faculté indolente et passive; le génie, une faculté impérieuse et libre. L'artiste, en détruisant et en reformant la matière, marche à la fin de l'art qui est le triomphe de la nature humaine sur la nature physique : élever le réel jusqu'à l'idéal, telle est la mission du génie. Par-là sont écartées les prétentions ridicules de ceux qui veulent faire de l'art une science ou un métier. La science connaît et l'art produit; l'art s'abjure lui-même, s'il se contente des théories; il perd de son éclat, quand il veut devenir une pure philosophie; il doit conserver sa liberté, et ne se mettre au service que de lui-même. D'un autre côté, si l'art n'est pas une

science, en tant qu'il est créateur, il n'est pas non plus un métier en tant qu'il est producteur de l'idéal. Quoique l'art soit libre, il ne peut cependant pas choisir une autre fin que la beauté morale; il n'est libre que dans les moyens de l'exprimer. Ainsi, tout artiste qui, prenant la nature au sérieux, se contenterait de la copier fidèlement, tomberait du rang d'artiste à celui de manœuvre. Je vois bien que ce portrait représente fort exactement telle ou telle personne; mais il n'y a pas là d'idéal, il n'y a pas d'artiste. Cet arrêt condamne toute école de peinture, de sculpture ou de musique, qui ne conçoit pas la nature comme un symbole, et qui ne consacre pas l'art à la recherche d'un symbole plus pur et plus voisin de l'idée morale. Si l'art a pour but de peindre le beau moral, il a pour résultat d'exciter chez les autres le sentiment du beau, dont l'artiste a été possédé. Ainsi, en même temps qu'il est symbolique à un haut degré, il est aussi sympathique. Idéal et sympathie, telles sont les deux lois suprêmes de l'art : faites la guerre à toute école qui ne sait pas reproduire l'idéal, ni causer dans l'âme d'autrui le sentiment dont tout artiste doit se sentir animé.

On entrevoit combien de conditions sont imposées à l'artiste et l'on en serait effrayé si l'on ne connaissait le nombre des qualités que Cicéron exige de l'orateur. Il faut, non-seulement, que l'artiste cultive sa raison, sa faculté de représenta-

tion et son sentiment du beau, mais il est encore tenu de ne pas négliger les procédés matériels de son art. En effet, il ne doit pas seulement contempler le beau, il doit l'exprimer au dehors, et, pour ainsi dire, le matérialiser. Ainsi, qu'il ne néglige pas la forme pour l'idéal, mais surtout qu'il n'oublie pas l'idéal pour se renfermer uniquement dans la forme; il doit s'attacher principalement au côté moral de son art; si l'on n'impose pas à l'artiste la nécessité d'être un homme de bien, comme à l'orateur de Cicéron, au moins, faut-il qu'il sente profondément l'idée intellectuelle et morale, cachée sous la nature physique, comme sous la nature humaine. L'artiste sait manier la matière, mais pour lui faire exprimer l'immatériel, soit qu'il emploie les mots, les sons, les lignes ou les couleurs. Les mots sont la matière du poëte, comme les sons la matière du musicien, comme les lignes la matière de l'architecte et du statuaire, comme les couleurs la matière du peintre. On peut dire aux artistes : apprenez les procédés matériels de votre art; mais sachez que cette étude sera stérile, si vous ne nourrissez en vous le sentiment du beau. En vain, broyez-vous des couleurs, combinez-vous des sons, disposez-vous des lignes, si vous ne leur faites rien exprimer. Si vous ne savez pas mettre la matière en œuvre, vous ne pourrez manifester vos idées, et si vous ne savez pas vous élever jusqu'à l'idéal, vous ne serez

pas supérieurs à la nature. Forme et idée, physique et moral, réel et idéal, telles sont les deux faces de l'art, tels sont les deux pôles que l'artiste doit toucher de l'une et de l'autre main.

VINGT-SEPTIÈME LEÇON.

Retour sur le goût et le génie. — Une pensée de Plotin : — *Les hommes beaux sont seuls juges de la beauté.* — École de Locke. — École de Kant. — Le beau n'est ni matériel ni subjectif ; il est absolu, indépendant de la nature et de l'homme. — Règle de la composition. — Le critérium de l'art n'est ni le plaisir ni la clarté, mais l'expression. — La poésie est le premier des arts. — Puissance symbolique du mot. — L'éloquence, la philosophie et l'histoire ne font point partie des beaux-arts. — Le second des arts est la musique. — Viennent ensuite la peinture, la sculpture, l'architecture et la construction des jardins.

Nous avons dit que l'art est la représentation libre du beau, que le génie est le goût mis en action, que le goût renferme trois élémens qui correspondent aux trois élémens du beau. Reprenons toutes ces propositions : pour qu'un objet soit beau il doit, 1° exprimer une idée ; 2° présenter

une unité qui fasse briller l'idée exprimée ; 3° être composé de parties différentes et déterminées ; en d'autres termes, idée morale, unité et variété, telles sont les trois conditions du beau. L'esprit doit offrir trois phénomènes correspondant à ces trois élémens : l'esprit doit saisir l'idée qui est renfermée dans l'objet, apercevoir l'unité sous laquelle l'idée pure se réfléchit, et enfin les parties diverses dont cette unité est le lien. Le sentiment du beau, la raison et la faculté de représentation, telles sont les trois conditions du goût. Mais ces trois facultés peuvent rester improductives, elles reçoivent et ne rendent pas; pour former le génie, il leur faut un plus haut degré d'énergie. Le goût apprécie l'idée, l'unité et la variété ; le génie produit la variété, l'unité et sous elles l'idée. L'élément le plus important de la beauté, c'est l'idée morale ; l'unité et la variété doivent en être empreintes, et lui servir seulement de manifestation, et, en conséquence, l'élément le plus important du goût et du génie, c'est le sentiment du beau moral. L'intérieur de l'homme peut seul percevoir l'intérieur de la nature : c'est mon âme qui sent l'âme de l'univers. Dans les ouvrages d'un philosophe d'Alexandrie, il y a un chapitre célèbre qui porte ce titre : *Les hommes beaux sont seuls juges de la beauté*. Rien de plus étrange au premier coup d'œil, rien de plus vrai quand on y réfléchit. L'âme seule juge l'âme ; le beau est dans les

formes sans être constitué par elles : il faut l'en dégager ; le beau n'est qu'une beauté morale, une idée, un sentiment ; il n'y a donc que l'homme beau, c'est-à-dire celui qui possède en lui, soit constamment, soit à un moment donné, l'idée ou le sentiment empreint dans la nature, qui puisse juger le beau, c'est-à-dire, retrouver dans le symbole extérieur l'idée dont il est lui-même pénétré. Toutes les fois que nous saisissons le beau à l'extérieur, c'est que nous le portons déjà dans notre esprit, c'est par notre côté moral seul que nous pouvons nous mettre en rapport avec le moral de la nature. Voilà ce que Plotin a voulu dire par cette expession singulière : les hommes beaux sont seuls juges de la beauté. Mais il ne suffit pas que l'homme porte le beau moral en lui-même, il faut encore qu'il soit doué d'une faculté qui perçoive ce beau. Personne ne s'est avisé de voir dans les êtres inanimés, et même dans les animaux, des juges de la beauté ; l'animal est beau, cependant il ne peut ni reconnaître ni juger la beauté. Quoiqu'il contienne, comme la nature, le beau moral, ni lui ni la nature ne sympathisent l'un avec l'autre, parce que, tout semblables qu'ils sont, ils ne connaissent pas cette ressemblance. L'homme seul reconnaît en lui le beau moral, comme dans la nature, comme dans l'animal, comme dans ses semblables, et voilà pourquoi il sympathise avec l'homme, avec l'animal et avec la nature. Pour comprendre

la sympathie de l'homme, il faut s'élever jusqu'à la vérité suprême, jusqu'à l'être unique et universel, jusqu'à Dieu. Dieu, c'est le fond du vrai, du bien et du beau; c'est l'absolu, qui se réfléchit tout entier dans toutes ses manifestations, ou, comme on dit ordinairement, dans toutes ses créations. Dieu est donc à la fois dans la nature et dans l'homme, et c'est ainsi que s'explique la sympathie de l'homme pour la nature.

Ainsi il ne faut pas dire, avec une certaine école, que l'homme est une pure réceptivité frappée par la beauté de la nature, mais ne possédant pas en lui-même l'idée du beau. Cette théorie a son principe dans les ouvrages de Locke et de Condillac. Si l'homme n'était pas par lui-même une créature morale, comment pourrait-il concevoir le moral de la nature extérieure? S'il n'avait pas une intelligence, comment trouverait-il les lois qui gouvernent le monde? L'homme n'est pas, en naissant, une *table rase* sur laquelle l'univers vient graver la beauté des objets extérieurs. Cette beauté serait ignorée de l'homme, comme elle l'est de la nature, si l'homme n'était doué d'une faculté morale qui saisît le beau en lui-même comme à l'extérieur.

L'école de Kant s'est jetée dans l'excès opposé; elle a pensé qu'il n'y avait dans la nature rien de vrai, de bon et de beau, si ce n'est le vrai, le beau et le bon que l'homme trouvait dans son âme, et

qu'il réalisait illégitimement au dehors de lui; ainsi, le philosophe allemand a fait sortir l'extérieur de l'intérieur, l'univers de l'âme, le NON-MOI du MOI, comme le philosophe anglais avait produit l'intérieur par l'extérieur, l'homme par la nature, le MOI par le NON-MOI. Tels sont les deux rivages entre lesquels flotte la philosophie. L'intelligence humaine, c'est-à-dire, la véritable existence de l'homme est engagée et compromise tout entière dans la question. Si l'intelligence n'est qu'un reflet de la nature, l'homme n'est pas seulement l'écolier de la nature, il en est encore la production, il n'est que ce qu'elle le fait. D'un autre côté, si la nature n'est qu'une induction de la pensée, elle n'est que ce que nous la faisons, qu'un fantôme que nous pouvons détruire. Telles sont les deux opinions exclusives qu'il faut briser l'une contre l'autre, sans cependant détruire ce qu'elles peuvent contenir de vérité. A mon avis, la vérité n'est ni fille de l'homme, ni fille de la nature; la vérité existe par elle-même; mais elle se trouve en moi comme elle se trouve dans la nature. Ainsi la nature est soumise à certaines lois; moi-même je subis des lois qui correspondent à celles de l'univers; il y a donc de la vérité, de l'absolu dans la nature et dans l'homme, quoique l'absolu ne dépende ni de l'homme, ni de la nature. Ainsi, par exemple, l'arithmétique est tout-à-fait indépendante de la nature et de l'homme; cependant on

trouve dans l'un et l'autre toutes les vérités dont l'arithmétique se compose; le rapport des nombres peut se reconnaître dans l'homme : l'homme est une unité; il est aussi une diversité; il peut compter ses affections, et saisir l'unité de sa substance. On retrouve pareillement dans la nature l'unité et la diversité: Pythagore avait conçu le projet de ramener toutes les sciences aux mathématiques; il faisait rentrer dans leur sein, non-seulement l'astronomie, mais encore la religion, la morale et la politique. La tentative de Pythagore a été reprise de nos jours; M. Herbart, successeur de Kant dans la chaire de philosophie de Kœnigsberg, a publié des ouvrages où il essaie l'alliance de la psychologie et des mathématiques. M. Wagner se propose de publier des ouvrages sur toutes nos connaissances, en les soumettant au calcul. On sait que Condillac, mécontent de la science humaine, dans laquelle il ne trouvait pas une assez grande exactitude, forma le projet de construire une encyclopédie des connaissances, à laquelle il aurait donné les mathématiques pour fondement, et il a réalisé une partie de ce projet dans son ouvrage intitulé : *La Langue des calculs*. Comme il n'y a pas de phénomène sans substance, toute diversité suppose l'unité, et les lois psychologiques et physiques, qui ne sont que des phénomènes, contiennent toutes quelque chose d'absolu. Ainsi, après deux ou trois mille ans, l'humanité, dans ses esprits d'é-

lité, revient à la philosophie grecque ; et, en effet, on n'a jamais agité les grands problèmes de la philosophie avec plus de profondeur et plus de force que dans la Grèce. Seulement les philosophes, qui cherchent à saisir un point d'appui fixe et inébranlable, *immotum quid et inconcussum*, qui aspirent à saisir l'absolu, devraient s'attacher plutôt à Platon qu'à Pythagore. Platon, en même temps qu'il a saisi l'absolu, a tenu compte du contingent et du variable, et il n'a pas enfermé l'absolu dans une seule idée, mais il en a embrassé toute l'étendue.

Reconnaissons donc que le beau comme le vrai plane sur la nature et sur l'homme, et que l'homme ni la nature ne sont le fondement de l'absolu. Si le beau est purement subjectif, s'il dépend simplement de l'homme, il n'y a plus de beauté dans la nature, et rien n'est alors plus variable que le beau. Si le beau est purement objectif, s'il dépend de la nature, il n'y a plus de beauté en l'homme ; si, au contraire, le beau est absolu, s'il se retrouve dans l'homme et dans la nature, il n'est pas étonnant que l'homme sympathise avec elle, qu'il soit juge, et à son tour créateur de la beauté.

L'élément capital de la beauté, c'est l'idée morale ; l'idéal diffère du réel en ce qu'il se rapproche beaucoup plus de l'idée morale. Dans toute chose il y a du général et du particulier, de l'unité et de la variété : deux objets et deux objets font quatre ob-

jets, voilà une vérité; mais dégagez l'unité de la variété, vous aurez deux et deux font quatre, c'est-à-dire la forme la plus pure de l'idéal. L'idéal, c'est donc ce qui réfléchit le plus purement l'idée renfermée dans l'objet; le réel, c'est le particulier, c'est ce qui frappe les sens. Le but de l'art est donc d'arriver à l'idéal, c'est-à-dire d'épurer assez la variété et l'unité pour qu'elles reflètent le plus purement possible l'idée morale. Nous arrivons donc à ce précepte fondamental que l'expression est la loi la plus haute de l'art. Tout art qui n'exprime rien n'est pas un art. La seconde loi de l'art, c'est la composition, c'est-à-dire l'emploi des moyens matériels pour arriver à l'expression. Je ne comprendrais rien à une composition qui n'aurait pas ce but. Si, par exemple, j'avais à peindre la femme au moment où elle met un enfant au jour, je disposerais tous les traits de sa figure, toute l'attitude de son corps, de manière à exprimer la joie et la douleur qui saisissent son âme; je ferais concourir tous les individus qui l'entourent à la même unité d'expression; je ne verrais en eux comme en elle, que des formes symboliques, que des signes hiéroglyphiques qui me seraient donnés pour faire luire sur toute la scène l'idée morale, dont elle doit être la manifestation. On comprend par-là toute l'importance de la composition. Mais si elle se borne à placer des ombres près de la lumière, à disposer des lignes pour plaire seulement à l'œil, la composition

est la mort de l'art. L'expression, la manifestation de l'idée morale, voilà le but suprême de l'artiste.

On peut essayer une classification des arts d'après cette grande loi de l'expression. On a fait reposer sur d'autres bases la classification des arts, mais on n'est parvenu à aucun résultat satisfaisant. D'après l'opinion que ce qui constitue l'art c'est le plaisir, on a établi une hiérarchie des arts, à la tête de laquelle se trouvait la musique. La musique est en effet celui des arts qui paraît produire la plus vive émotion de plaisir. Les barbares qui ont inondé notre capitale en 1814, sont restés insensibles aux beautés de la sculpture et de l'architecture, et ont prêté une oreille attentive aux mélodies de nos théâtres lyriques. Une autre définition de l'art a produit une autre classification : le propre de l'art, a-t-on dit, est d'être éminemment clair, et sur cette règle le premier rang s'est trouvé assigné à la peinture. Quoi de plus clair, en effet? N'exprime-t-elle pas non-seulement les formes et les actions visibles, mais encore les sentimens les plus cachés de l'âme? A l'aspect du beau tableau représentant le sommeil d'Agamemnon, qui peut se méprendre sur les passions de Clytemnestre? C'est ainsi que la musique et la peinture ont été tour à tour élevées au premier rang, suivant qu'on a pris pour principes de l'art le plaisir ou la clarté. Mais nous avons vu que le beau n'est pas syno-

nyme de l'agréable, et qu'en conséquence le plaisir n'est pas le sentiment du beau; le plaisir ne peut donc servir de base à la hiérarchie des arts. D'un autre côté, il ne suffit pas qu'une forme soit facilement saisie par l'œil pour qu'elle soit belle, il faut encore que cette forme soit expressive. Nous sommes donc toujours ramenés à l'expression comme au principe suprême de l'art. L'art qui sera le plus expressif sera donc le premier. Or, celui de tous qui me paraît le mieux réfléchir la beauté universelle, qui la reproduit sous toutes les formes et de toutes les manières, c'est la poésie. C'est l'art par excellence : il exprime la beauté d'une manière à la fois déterminée et indéterminée, finie et infinie. Deux ou trois mots lui suffisent pour exciter dans l'âme les émotions les plus profondes. Aussi les artistes ne s'y trompent-ils pas : ils savent bien, sans cependant l'avouer, que la poésie l'emporte sur tous les arts, et lorsqu'ils veulent élever un tableau au-dessus de tous les autres, ils disent que c'est de la pure poésie. Le peintre a des couleurs, le statuaire et l'architecte des lignes, le musicien des sons, mais le poëte a des mots. Le mot est à la fois visible et invisible, matériel et immatériel : que d'idées, que de sentimens, réveille en nous le mot patrie; que de choses ne rappelle pas à l'esprit ce mot si bref et si immense : Dieu! Qu'un peintre essaie de représenter Dieu ou la patrie, et voyez s'il pourra produire des émotions aussi vives

et aussi profondes. Le mot est donc le symbole le plus vaste et le plus clair ; il est aussi déterminé que les lignes et les couleurs, mais il est mille fois plus compréhensif ; c'est la manifestation la plus simple et la plus riche de l'absolu. Burke l'a bien senti, et vous trouverez à la fin de son ouvrage un admirable chapitre sur la puissance mystérieuse des mots.

Comme je refuse aux beaux-arts tout but d'utilité, comme l'art ne doit servir qu'à lui-même, c'est-à-dire à l'expression du beau, je dois effacer l'éloquence de la liste des arts. Elle a pour but de persuader, de défendre celui dont elle a pris en main les intérêts. Si elle ne se proposait que de plaire, on pourrait la regarder comme un art. Mais l'éloquence est-elle et doit-elle être un jeu ? Le malheureux, sur la tête duquel s'appesantit une accusation capitale, regarde-t-il l'éloquence comme un amusement, comme un moyen d'exprimer purement et simplement le beau ? La philosophie ne figure pas non plus parmi les arts : elle ne se propose que d'instruire. Si le philosophe ne s'occupe que de plaire, que d'exprimer la beauté, il est artiste, mais il cesse d'être philosophe. Il en est de l'histoire comme de la philosophie : le principal but de l'histoire doit être d'instruire les générations à venir, et de leur faire mettre à profit les fautes des générations passées ; elle ne peint pas pour peindre, mais pour prouver. Ayant écarté l'é-

loquence, la philosophie et l'histoire, qui se servent des mots comme la poésie, mais qui les tournent vers un but d'utilité, quel est celui des arts que nous mettrons en seconde ligne; en d'autres termes, quelle est la forme la plus expressive après le mot? c'est la mélodie. Sous une forme déterminée, la mélodie est, après la parole, l'expression qui altère le moins l'idée universelle et infinie que nous appelons le beau. Aussi, quelle vivacité d'émotion ne produit pas la musique? Elle change en un instant les sentimens de notre âme, elle nous fait passer de la tristesse à la joie, et de la joie à la tristesse; et par son vague même elle ouvre une vaste carrière aux jeux de l'imagination. Sans doute les effets de la musique sont quelquefois les mêmes que ceux de l'éloquence: elle nous arrache les armes des mains, ou elle nous fait voler au combat; mais ce sont là les résultats de la musique, et non le but qu'elle se propose, et en conséquence, on ne peut l'accuser de se mettre au service de l'intérêt. En appliquant aux autres arts la mesure dont nous nous sommes servis pour la poésie et la musique, c'est-à-dire en examinant ceux dont la forme est la plus expressive, et se rapproche le plus du beau, en s'écartant le plus de l'utilité, nous arriverions à ranger la peinture immédiatement après la poésie et la musique, et ensuite viendraient s'échelonner à des distances diverses la sculpture, l'architecture et la construction des jardins.

VINGT-HUITIÈME LEÇON.

Les arts ne diffèrent pas par leur fin, mais par leurs moyens. — Des sens considérés dans leurs rapports avec l'art et le beau. — Incapacité du toucher, de l'odorat et du goût pour nous transmettre le beau. — Prérogative de l'ouïe et de la vue. — Arts de l'ouïe : poésie et musique ; arts de la vue : peinture, sculpture, architecture et construction des jardins. — Les arts de l'ouïe ne doivent pas chercher à usurper la forme des arts de la vue, ni réciproquement. — Retour sur la supériorité de la poésie.

Le caractère constitutif et fondamental de tout art, nous l'avons déjà dit, c'est l'expression ; un second caractère auquel l'art ne peut renoncer sans se détruire, c'est d'être libre, en d'autres termes, c'est de ne se mettre au service que de lui-même. L'indépendance est dans le but de l'art et non pas

dans ses moyens ; c'est-à-dire que ses moyens doivent toujours être en rapport avec la fin qu'il s'impose à lui-même. Ceci reconnu, combien doit-on distinguer d'arts différens? Pour résoudre cette question, il faut bien concevoir ce que c'est que le beau. Le beau, c'est le vrai et le bien manifestés à l'homme sous une forme sensible. Le beau ne serait que le vrai et le bien, s'il n'avait des formes : encore une fois, c'est la forme sensible du vrai et du bien qui les fait devenir ce que nous appelons la beauté. Le beau a donc pour ainsi dire deux parties : une partie morale et une partie sensible. La partie morale, c'est le bien et le vrai, dont le beau est la manifestation ; la partie sensible c'est la forme, sous laquelle le vrai et le bien se manifestent à nos organes. Ce que nous venons de dire du beau s'applique exactement à l'art : il faut également distinguer dans l'art le fond et la forme, l'idée morale et l'expression de cette idée, ou la matière par laquelle l'idée est rendue sensible. Considérés dans leur fond, dans l'idée morale qui les anime, tous les arts sont égaux, similaires, identiques. Il ne peut y avoir qu'un seul art, parce que l'idée morale est partout la même. Mais si l'on examine la forme sous laquelle cette idée nous apparaît, alors on reconnaîtra des arts différens ; ainsi l'idée morale identifie les arts, la forme de l'expression les sépare. L'idée morale s'adresse à l'âme, la forme s'adresse aux sens ; pour trouver la différence des arts, il faut donc nous tourner vers

leurs formes : ce n'est pas dans leurs rapports avec l'âme que les arts sont différens, c'est dans leurs rapports avec les sens. Par les sens le beau s'introduit jusqu'à l'âme, centre où se confondent dans un effet unique les différens effets que l'art produit sur notre sensibilité. Une fois arrivés à l'âme, les arts s'identifient, mais ils prennent différentes voies pour y arriver. Combien donc y a-t-il de voies qui fassent parvenir le beau jusqu'à l'âme? en d'autres termes, par combien de sens pouvons-nous percevoir le beau?

Des cinq sens qui ont été donnés à l'homme, trois, le goût, l'odorat et le toucher, sont incapables de nous transmettre le beau, et si l'on prétend que, joints aux deux autres, ils peuvent contribuer à étendre le sentiment de la beauté, du moins faut-il reconnaître que, laissés à eux-mêmes, ils sont incapables de servir à la transmission du beau. Le goût, par exemple, juge de l'agréable et non du beau; il sert un intérêt, celui de l'estomac; et tout sens qui ne juge pas d'une manière désintéressée ne peut pas juger du beau. L'odorat est un peu moins au service du corps, mais, abandonné à lui-même, il ne peut pas non plus transmettre l'idée du beau : jamais on ne s'est avisé de dire qu'une odeur soit quelque chose de beau. Si quelquefois l'odorat semble participer au sentiment et au jugement du beau, c'est que l'odeur s'exhale d'un objet

qui puise sa beauté autre part que dans l'odeur : telle est la rose, dont la beauté se manifeste par des lignes et des couleurs. Ce que nous avons dit du goût et de l'odorat, nous le dirons du toucher : le toucher ne juge que de la dureté et de la mollesse ; or, il n'y a là ni beauté ni laideur. Ce n'est pas le toucher seul qui juge des formes régulières, c'est le toucher agrandi par la vue. Il ne reste donc que deux sens qui soient juges du beau, c'est la vue et l'ouïe. Si l'on cherche la raison de cette noble prérogative attachée à ces deux sens, on trouvera qu'ils ne sont pas aussi indispensables que les autres à la conservation de l'individu. Ils servent à l'embellissement, mais non au soutien de la vie ; ils nous procurent des plaisirs, dans lesquels l'homme se perd de vue, et le MOI se déverse sur le NON-MOI. C'est donc à la vue et à l'ouïe que l'art doit s'adresser pour pénétrer jusqu'à l'âme ; de là cette grande division des arts en deux classes : art de l'ouïe, art de la vue. L'ouïe renferme deux arts : la parole et le chant ; la poésie et la musique, dont la forme sensible est le son ; la vue contient tous les arts dont la matière se développe dans l'espace : la peinture, la sculpture, l'architecture et l'art des jardins. Nous avons écarté déjà de la liste des arts la philosophie et l'histoire, qui ne se servent pas de but à elles-mêmes, et qui ne tendent

qu'à instruire; nous avons écarté l'éloquence, dont la fin est de persuader, et non de toucher et de plaire : l'émotion et le plaisir ne sont pas des argumens ; lorsque l'orateur les rencontre, c'est une bonne fortune dont il doit profiter, mais qu'il ne doit pas chercher sous peine de fraude et d'imposture. C'est ainsi que Socrate comprenait l'éloquence. Nous écarterions de même l'architecture et l'art des jardins, si on les faisait servir à d'autres fins que le beau. Ainsi, c'est tuer l'architecture que de la subordonner à la commodité de l'édifice. Voyez l'architecte lorsqu'il est obligé de sacrifier la coupe générale de son bâtiment à telle ou telle fin particulière : il se réfugie dans les détails, dans les frontons, dans les frises, dans toutes les parties qui n'ont pas l'utilité pour but spécial, et là il redevient vraiment artiste. La poésie et la musique, la peinture et la sculpture, sont plus libres que l'architecture et l'art des jardins. Sans doute on peut aussi leur donner des chaînes, mais ils s'en débarrassent plus facilement ; ce sont donc les arts vraiment libéraux, les arts qui vont librement à leur fin.

Ces arts, semblables par le fond, diffèrent par les procédés qu'ils emploient. Il est clair que la sculpture et la peinture mettent en usage des moyens différens de ceux qu'emploient la poésie et la musique. Est-il aussi incontestable que les uns et les

autres produisent le même effet? Est-il vrai que le musicien puisse causer les mêmes émotions que le peintre? sans aucun doute; mais il ne faut pas pour cela que les arts empiètent sur la forme les uns des autres. Ils peuvent arriver au même résultat, mais chacun par les voies qui lui sont propres. Un directeur de théâtre, aux gages duquel s'était mis l'illustre Haydn, pour donner du pain à sa famille, voulut que le compositeur exprimât les différentes scènes d'une tempête; le sifflement des vents et le bruit du tonnerre étaient faciles à imiter; mais comment rendre la lueur des éclairs déchirant tout-à coup le voile immense de la nuit? Comment reproduire surtout ce qu'il y a de plus formidable dans la tempête, le mouvement des flots, qui tantôt s'élèvent comme une montagne et lancent le navire dans les airs, tantôt s'abaissent, se dérobent sous lui, et semblent le précipiter dans des abîmes sans fond? Haydn voulait représenter cette alternative, qu'il regardait comme le plus puissant élément de terreur dans la peinture d'un naufrage. Il s'efforça de mettre en saillie ce soulèvement et cette chute des vagues; il combina des sons, il déploya toutes les ressources de son art et de son génie; tous ses efforts furent inutiles, il dut renoncer à résoudre ce problème. Environ dix années après, il reprit la difficulté et l'examina en philosophe; il reconnut qu'elle était insoluble dans un sens, et que dans l'autre elle pouvait se résoudre;

c'est-à-dire qu'il s'aperçut que des sons ne pourraient jamais rendre des formes; que si la musique est expressive, elle exprime des idées, des sentimens, mais non pas des figures, et qu'elle doit chercher à produire les mêmes émotions que celles qui résultent des formes, mais par les moyens propres à la musique. La mélodie doit renoncer à peindre le mouvement des vagues qui s'élèvent et qui s'abaissent; mais avec des sons elle pourra produire le sentiment qui nous saisit en présence de ce grand spectacle. Haydn s'attacha donc à produire la douleur et l'effroi, et il devint ainsi non-seulement le rival, mais même le supérieur du peintre, parce qu'il est donné à la musique, comme nous l'avons déjà dit, d'être expressive à un plus haut degré, et en conséquence d'émouvoir plus profondément que la peinture. Ainsi le problème fut à la fois résolu et non résolu; non résolu pour la forme, mais résolu pour le fond. Ce que nous venons de dire sur la musique peut se répéter pour tous les autres arts: les mêmes effets seront produits par tous, mais sous des formes différentes. Nous sommes donc ramenés à ce que nous avons déja posé en principe: tous les arts sont identiques par le fond et différens par la forme. On doit regarder comme faux, sous un certain rapport, l'axiome: *ut pictura poesis*. La peinture ne peut pas tout ce que peut la poésie, ni la poésie tout ce que peut la peinture. Tout le monde admire le

portrait de la Renommée, tracé par Virgile; mais qu'un peintre s'avise de réaliser cette figure symbolique; qu'il nous représente un monstre énorme, avec cent yeux, cent bouches et cent oreilles, et qui des pieds touchant la terre, cache sa tête dans les cieux; le sentiment causé par un pareil tableau ne serait-il pas celui du ridicule?

Tous les arts peuvent produire les mêmes sentimens, mais par des symboles divers. Nous ne prétendons pas dire qu'à telle phrase musicale s'attache immanquablement telle ou telle idée morale. La musique n'a guère que deux expressions bien tranchées : celle de la tristesse et celle de la gaieté; hors de là son expression est vague; mais c'est pour cela qu'elle se prête avec une facilité merveilleuse à la disposition de chacun, et que nous berçons, pour ainsi dire, au mouvement de la mélodie les idées favorites de notre imagination.

Si les arts doivent respecter la forme les uns des autres, il en est un, pourtant, qui semble profiter des ressources de tous, et celui-là, c'est encore la poésie. Avec la parole, la poésie arrive à peindre et à sculpter; elle construit des édifices comme l'architecte; elle imite, jusqu'à un certain point, la mélodie de la musique. Elle est, pour ainsi dire, le centre où se réunissent tous les arts : c'est l'art par excellence; c'est la faculté de tout exprimer, avec un symbole universel. Ainsi, pour nous ré-

sumer, le fond de la poésie est le même que celui des autres arts, et sa forme est presque égale à leurs formes. C'est que la parole est à la fois de la pensée et de la matière, de l'interne et de l'externe. En même temps qu'elle est plus précise que toute autre forme, à peine fait-elle partie du monde physique. Voilà pourquoi la poésie égale à elle seule presque tous les autres arts réunis, et qu'elle est bien supérieure à chacun d'eux en particulier.

VINGT-NEUVIÈME LEÇON.

Résumé de la théorie du beau, tant sous le point de vue subjectif que sous le point de vue objectif.

Je me propose dans cette leçon de revenir sur la théorie de l'idée du beau, et de lier ensemble toutes les parties de cette doctrine, avant de passer à la théorie de l'idée du bien.

Présenter l'esquisse d'une théorie sur le beau, considéré dans la nature et dans l'art, tel est le plan que je m'étais tracé. Il m'a paru que, pour le remplir, il fallait résoudre toutes ces questions particulières : 1° qu'est-ce que le beau dans la réalité, c'est-à-dire, tel qu'il apparaît dans la nature aux regards et à l'esprit de l'homme? 2° Qu'est-ce que le beau idéal? 3° Comment s'opère le passage du beau réel au beau idéal? Ce n'est qu'après avoir parcouru successivement chacune de ces trois questions que l'on peut arriver à celles de l'art. L'art,

en effet, est la représentation du beau idéal; et il est clair que pour en parler avec quelque connaissance, il faut préalablement rechercher la nature du beau réel et du beau idéal, et déterminer avec soin le rapport de l'un à l'autre. Après avoir traité de l'art en général, nous sommes passés aux différens arts particuliers; nous en avons examiné la nature, la portée, la limite et les règles.

Nous nous sommes efforcés d'épuiser les deux premières questions, celle du beau réel et celle du beau idéal. Nous avons long-temps insisté sur la première, parce qu'elle est pleine de difficultés, et qu'il faut nécessairement s'en être débarrassé avant de passer aux questions suivantes. Si l'on ne sait ce que c'est que le beau réel, le beau idéal ne sera qu'une chimère toujours en deçà ou au delà de la réalité: on se fera de l'art des idées étroites ou gigantesques.

Voici les difficultés renfermées dans la première question: 1° qu'est-ce que le beau dans l'objet? 2° Qu'est-ce que le beau dans l'esprit de l'homme? Pour entreprendre l'examen de ces deux questions particulières, il faut commencer par la seconde, qui est la question subjective: considérer l'état de l'esprit en présence de la nature, examiner dans sa complexité le phénomène intellectuel qui se produit en nous à l'occasion de la beauté, déterminer les diverses facultés qui s'y développent, leur mode d'exercice et leurs rapports. Il faut aborder ensuite

la question objective : rechercher les caractères du beau extérieur, examiner si les beautés de la nature sont identiques ou diverses. Remarquez que par le mot de *nature* je n'entends pas seulement la nature physique, mais la réalité de tout ce qui est beau : formes, sentimens, idées, actions, tout cela est objet par rapport à MOI sujet qui le considère; tout ce qui se pose devant les regards de l'esprit est dit objet de l'esprit : l'âme elle-même devient son propre objet, lorsque, se repliant, elle s'examine et se contemple; en un mot, l'ensemble de tout ce qui est soumis à la contemplation de l'âme, voilà ce que j'appelle ici sphère objective ou nature. Il est facile de concevoir dans quelle intention je me suis efforcé de saisir l'ensemble des objets qui peuvent être appelés beaux, et de les diviser en différentes classes. J'ai voulu me préserver, autant que possible, du vice de toutes les théories précédentes sur le beau. Les auteurs de ces théories aspirent tous à fonder un système complet, et ils n'embrassent cependant qu'un seul genre de la beauté : tel s'occupe plus spécialement de la beauté physique; tel autre a principalement pour objet la beauté morale; l'un considère le beau dans la peinture, l'autre dans la sculpture, et nous n'obtenons ainsi que des théories particulières. En distinguant soigneusement les différentes espèces de la beauté, en plaçant pour ainsi dire sous vos yeux les différentes pièces de mon système, je vous mets en

garde contre la témérité de mes généralisations : vous êtes à l'abri de toute surprise, et vous pouvez facilement vous apercevoir si je ne tombe point moi-même dans le défaut que je reproche aux autres. Examinez donc si j'ai écarté toutes les difficultés que présente la première question : je devais, je le répète, rechercher les diverses beautés extérieures, en reconnaître les caractères et déterminer les divers actes intellectuels qui correspondent dans l'esprit aux caractères extérieurs de la beauté. Ai-je rempli ma tâche? Et d'abord, relativement à la question subjective, ai-je énuméré tous les phénomènes qui se manifestent dans l'esprit de l'homme à l'occasion de la beauté ? Trois phénomènes intérieurs s'appliquent et correspondent aux différens caractères de la beauté extérieure ; la faculté de représentation, la raison et le sentiment spécial du beau. Ces trois phénomènes, dans leurs combinaisons, composent ce qu'on appelle le goût, qui est la forme inférieure de l'imagination. La connaissance du beau a donc pour moyen le goût, comme l'art a pour instrument le génie. Le génie n'ajoute aux trois facultés précédentes qu'un plus haut degré d'énergie, le goût discerne, apprécie le beau, le génie le réalise. Avant d'arriver au génie il faut donc passer par le goût : l'élément le plus important du goût est cet amour pur qui se développe en présence de la beauté ; il doit être soigneusement distingué de cet amour intéressé qui

naît de la sensibilité physique, et qui produit un désir plus ou moins énergique de s'assimiler l'objet, de le pénétrer, de se mêler avec lui. L'amour du beau ne s'attache qu'à une idée; sa jouissance est purement intellectuelle; elle ne ramène pas l'objet vers le MOI, elle porte le MOI en dehors de lui-même vers l'objet. A l'amour pur joignez cette force de représentation, cette mémoire à la fois passive et active, volontaire et involontaire, qui se représente vivement les objets soit physiques soit intellectuels, vous aurez déjà deux des facultés qui concourent à constituer le goût. Mais le goût ne serait pas complet sans l'entremise de la raison. En effet, le goût ne doit pas seulement se représenter les différentes parties de l'objet, il faut encore qu'il en saisisse l'unité pour en saisir l'expression, pour comprendre l'idée morale que l'objet représente.

Reprenons maintenant ce que nous avons dit sur les différens caractères extérieurs de la beauté, c'est-à-dire, sur la question du beau dans la sphère objective. La beauté se divise en deux parties : le beau proprement dit et le sublime. Il nous a paru que cette distinction était réelle, et motivée sur l'accord ou le désaccord de nos facultés en présence de la beauté. Nous avons cru reconnaître que dans tous les cas où apparaît le sublime, la faculté de représentation succombe devant la grandeur de l'objet, dont la raison seule embrasse l'ensemble.

De cette puissance de la raison, qui conçoit l'objet sans effort, et de cette impuissance de la représentation, qui cherche vainement à monter au niveau de la raison, naissent deux sentimens : l'un de plaisir, l'autre de déplaisir. Dans le cas où le beau seulement se manifeste, il y a plus d'harmonie entre les diverses facultés qui composent le goût : la raison conçoit nettement son objet, et, de plus, la faculté de représentation en saisit facilement tous les détails, et de cet accord résulte un sentiment unique de plaisir.

Cette diversité du beau une fois reconnue, nous avons dû chercher si elle n'était pas plutôt dans la forme que dans le fond. Le beau se manifestant par la nature physique, par la nature intellectuelle et par la nature morale, comme beau proprement dit et comme sublime, fallait-il reconnaître six espèces de beauté? Nous avons trouvé que la beauté est *une* dans son essence; qu'il n'existe qu'une seule beauté : la beauté morale. Que le genre de beau appelé par les hommes beauté physique n'était que le reflet visible de la beauté morale ou intellectuelle, et que la beauté morale et la beauté intellectuelle pouvaient toutes deux se confondre sous le seul nom de beauté invisible ou immatérielle. Des exemples nombreux nous ont montré que, soit dans la nature animée, soit dans la nature morte, le beau et le sublime physiques n'étaient que la forme d'une beauté interne

et métaphysique. Cette beauté métaphysique se confond avec le vrai et le bien dans une même unité. Si le vrai, le beau et le bien nous paraissent distincts, ce n'est pas qu'ils le soient en effet, mais c'est qu'ils nous sont donnés dans des objets différens. Le vrai existe par soi-même; réalisé dans les actions humaines, il devient le bien; engagé sous les formes sensibles, il devient le beau. L'unité mystérieuse qui lie ces trois idées, c'est l'absolu, c'est Dieu lui-même. Jusque-là nous n'étions pas sortis des limites de la question du beau réel; pour passer à la beauté idéale, il importait de bien comprendre la nature de la beauté réelle. Nous savons que le beau réel nous est donné dans un complexe, et nous connaissons les élémens de ce complexe; dans tout être, quel qu'il soit, il y a la substance, ce qui le fait exister, et il y a le phénomène, ce qui le fait exister de telle ou telle façon. Cette distinction n'est pas nouvelle. Platon reconnaît deux grands élémens dans l'univers : l'élément particulier, l'élément général. Selon le philosophe d'Athènes, le premier est variable, passager, dans un flux et reflux perpétuel; l'autre, au contraire, est fixe, immuable, absolu. Remarquez, en effet, que s'il n'y avait pas dans chaque objet un élément invariable et fondamental, la partie individuelle de chaque chose étant variable et changeante, il n'y aurait pour les êtres aucune identité possible. Cependant ils ont beau varier et se renouveler

sans cesse, nous les appelons toujours du même nom, nous les reconnaissons pour être les mêmes. Outre cette partie qui change et qui les fait tels ou tels, il existe donc une partie fondamentale qui n'est sujette à aucune variation, et qui constitue leur existence permanente. Par-là se trouve résolue la question du passage du beau réel au beau idéal; il s'opère de la même manière que le passage de l'idée de phénomène à l'idée de substance, ou de l'idée de relatif à l'idée d'absolu. Comment dans les mathématiques s'élève-t-on à l'absolu? On dégage le général de l'individuel: on considère les nombres indépendamment des choses auxquelles ils s'appliquent, et l'on obtient ainsi un rapport abstrait et immuable. Le procédé est le même dans la science morale, dont nous commencerons à nous occuper dès la leçon prochaine. Un homme reçoit un dépôt, nous comprenons d'abord que cet homme est obligé de le rendre; bientôt nous nous apercevons que ce n'est pas à cet individu comme tel qu'est imposée cette obligation, mais à tout agent libre, dans tous les temps et dans tous les lieux, et nous arrivons ainsi à l'idée d'un devoir immuable, universel, absolu. Ce que font le mathématicien et le philosophe, c'est ce que fait aussi l'artiste: dans tout objet beau, il y a deux élémens: l'un général, l'autre particulier; dégageons le premier des voiles du second, et nous parviendrons à l'absolu dans l'art, à l'idéal.

Cela posé, qu'est-ce que l'art? L'art est la représentation de l'absolu, du général, en d'autres termes, de l'idéal. La nature est une artiste qui enveloppe l'idéal sous des formes variables, contingentes, et ces formes altèrent plus ou moins l'idée morale déposée dans leur sein. L'art est une nature perfectionnée qui conçoit l'unité sous la variété, le général avec le particulier, le moral sous le physique, l'absolu sous le relatif, l'idéal sous le réel, et qui cherche à reproduire l'objet de cette conception, mais avec des formes qui lui soient moins infidèles. L'art imite la nature, en ce sens qu'il lui dérobe l'idée morale ébauchée dans chaque objet; l'art surpasse la nature, en ce sens, qu'il rend les formes plus pures et mieux appropriées à l'idée morale qu'elles expriment. L'art, sans doute, ne réalise pas l'idéal lui-même, mais il lui donne des expressions plus claires et plus majestueuses. C'est là ce qu'il faut entendre par ces mots : l'art est la représentation de l'idéal.

Cette définition nous a donné une mesure pour comparer et classer les beaux-arts. Le premier rang devait appartenir à celui de tous dont l'expression est la plus claire et la plus intelligible, c'est-à-dire à la poésie; le second rang à la musique, dont les moyens matériels, moins clairs et moins décidés que la parole, produisent cependant une émotion plus profonde et plus vive que les couleurs de la peinture et les lignes de la statuaire. La pein-

ture, la sculpture et l'architecture ont été placées les dernières, parce que leurs procédés, plus précis, aboutissent à une œuvre plus individuelle que l'œuvre poétique et que l'œuvre musicale, et, en conséquence, plus éloignée de la sphère de l'idéal ou de l'absolu.

Conclusion : telle est la loi que nous posons à l'artiste : tâchez d'apprécier par votre goût la beauté que vous présente la nature ; mais ne vous bornez pas à ce jugement contemplatif, qui est le rôle du philosophe ; déployez votre génie, dégagez l'idéal des entraves du réel, et reproduisez l'absolu avec les formes les plus pures. Si vous vous renfermez dans les limites de l'individuel et du variable, vos ouvrages passeront comme tout ce qui est variable et individuel. Pour vivre à jamais dans les cœurs, emparez-vous de ce qui ne passe pas, de l'absolu, de l'idéal, de l'idée pure du beau : c'est une des manifestations de l'être infini ou de Dieu.

TRENTIÈME LEÇON.

Théorie de l'idée du bien. — Conséquences importantes de la discussion sur l'idée du bien. — Elle peut recevoir deux solutions qui entraîneront deux séries de conséquences opposées. — Théorie de l'intérêt : état de guerre ; despotisme. — Théorie de l'idée absolue du bien : état de paix ; souveraineté de la raison.

L'objet de ce cours est de montrer que les deux grandes écoles du dix-huitième siècle ont été exclusives et incomplètes, en voulant renfermer toutes les connaissances humaines, l'une dans les données de la sensation, l'autre dans les données de la réflexion. Nous avons voulu montrer qu'il y a une sphère d'idées supérieure à celle de la matière et à celle du moi lui-même ; qu'au-dessus

de la sensibilité et de la conscience il faut poser encore la raison. Pour arriver à ce but, nous avons entrepris l'analyse des données de la raison, et nous avons vu que ces données se résolvent en trois idées absolues : celles du vrai, du beau et du bien. Le beau, avons-nous dit, est le vrai sous des formes visibles, le bien est le vrai manifesté dans les actions humaines. Nous avons tenté d'épuiser la discussion sur les rapports du vrai et du beau; nous arrivons aujourd'hui à la relation du vrai et du bien, à ce qu'on appelle proprement la philosophie pratique, qui est le corollaire de la philosophie spéculative.

Nous pourrions traiter la question par la méthode synthétique : prendre pour point de départ l'être absolu lui-même ; montrer comment il se manifeste sous la forme du vrai, du beau, du bien, et traiter ainsi la morale du haut de la métaphysique. Mais nous préférons prendre la voie analytique, nous adresser directement à l'idée du bien et du mal, telle qu'elle se trouve dans toutes les intelligences, en indiquer soigneusement le caractère, nous réservant de la faire remonter ensuite dans la sphère supérieure d'où elle descend.

J'entre de suite en matière. Tout le monde comprend l'importance d'une discussion sur l'idée du bien et du mal moral ; tout le monde sait que de la solution qu'on obtiendra il résultera de graves conséquences pour la pratique de la vie. Car la

morale est une science d'application : elle n'est pas condamnée à reposer dans les livres des philosophes, elle est destinée à prendre un corps pour ainsi dire, à passer dans les lois, à régner sur les actions des hommes. D'où il suit que tel système de morale donne tel système de politique ; car le droit naturel est le fondement du droit social. Le droit naturel est cette partie de la morale qui traite des actions des hommes les uns à l'égard des autres : la solution de la question morale se réfléchit dans le droit naturel, et par-là dans le droit politique. Si, de plus, le droit civil se rattache au droit politique, et si le droit criminel tient au droit politique et au droit civil, toutes les questions de droit appliqué se lient à ce problème fondamental : quel est le principe du bien et du mal ?

Après avoir reconnu l'importance de cette question, essayons de la résoudre. Elle ne peut admettre que deux solutions, et par conséquent il ne peut y avoir que deux théories de droit naturel, de droit politique et civil, et de droit criminel. En d'autres termes, il y a en morale deux principes contraires qui engendrent deux séries parallèles de conséquences opposées. Par les conséquences on peut juger le principe. Quels sont aujourd'hui, par exemple, les résultats politiques, auxquels nous avons besoin d'être conduits par le principe moral ? Les idées politiques sont de nos jours fermes et arrêtées. Tout principe moral qui ne conduirait

pas à la liberté politique serait par cela même rejeté. Nous pouvons donc poser la question en ces termes : quel est le principe moral qui dans ses conséquences engendre la liberté, ou une politique libérale? Nous avons à signaler ici chez quelques philosophes une inconséquenee singulière : tout en acceptant les résultats politiques dont je viens de parler, ils y rattachent une théorie morale qui en est essentiellement différente. Il n'y a qu'une seule des deux solutions morales qui fonde la liberté en politique, et c'est justement cette solution qu'ils réprouvent. Que nous reste-t-il donc à faire? Toute notre tâche se réduit à une question de logique : les conséquences politiques étant admises par tout le monde de la même manière, nous n'avons qu'à examiner si ces conséquences dérivent de tel ou de tel principe.

Nous avons dit qu'il y a deux solutions à cette question : qu'est-ce que le bien? qu'est-ce que le mal? ou quel est le principe de la morale? Une de ces solutions est celle d'Helvétius, qui ramène toute la morale à l'intérêt privé. Or je puis annoncer tout de suite que la théorie morale d'Helvétius ne produit dans ses conséquences que la théorie politique de Hobbes, c'est-à-dire le despotisme. Suivant le principe d'Helvétius, l'homme est emporté par une tendance naturelle vers son plus grand bien-être possible, soit physique, soit intellectuel, soit moral; il ne doit donc reconnaître d'au-

tres lois que l'obligation de fuir la douleur et de rechercher le bien-être : le bonheur individuel, telle est la fin unique de tout individu. Toute fin suppose des moyens : les moyens fournis à l'homme pour parvenir au bonheur sont ses facultés; elles ne lui ont été données que pour écarter ce qui nuit et atteindre ce qui plaît. Voilà donc l'homme au sein de l'univers, et parmi ses semblables, occupé uniquement de la recherche du plus grand bonheur possible, et d'un bonheur toujours relatif à l'individu qui le cherche. Le mal moral, suivant cette doctrine, est ce qui éloigne l'individu de son bonheur; ce qui au contraire l'y conduit directement ou indirectement, c'est le bien moral. Mettons maintenant les individus en rapport les uns avec les autres. Comme la fin dernière, le devoir unique de chacun est de se procurer son bien-être individuel, comme chacun s'occupe de cette recherche, et qu'ils sont sans cesse en contact les uns avec les autres, il arrive nécessairement que leurs intérêts se croisent, que leurs plaisirs se limitent et se détruisent réciproquement; il s'ensuit que dans une telle société chaque homme doit être ennemi né de tous les autres, et que le seul état possible entre eux, c'est l'état de guerre. Que deviendront dans ce cas les notions de droit et de devoir? Si le but de l'individu est d'être heureux à quelque prix que ce soit, son droit sera défini par sa force et son devoir par son droit. En d'autres termes, il aura droit

de faire tout ce qui sera en son pouvoir pour parvenir à son bonheur, et son unique devoir sera d'user de ce pouvoir le plus utilement qu'il lui sera possible, et de ne s'arrêter, dans la poursuite de tout ce qui lui est agréable, que lorsqu'il ne pourra plus aller au delà. Dans cette théorie, les mots droit, devoir et force sont exactement synonymes, tout se résout dans la loi du plus fort. Toutes ces conséquences sont avouées par les partisans de la doctrine; mais, poursuivent-ils, les hommes reconnaissent que cet état de guerre, d'abord inévitable entre gens qui recherchent tous leur plus grand bonheur individuel, loin de les conduire à ce but, les en éloigne sans cesse; ils font donc une transaction: chacun consent à faire quelque concession, dans l'intérêt de sa propre tranquillité; il s'impose alors des devoirs, et il reconnaît des droits à tous les autres. Antérieurement à cette transaction, Hobbes reconnaît qu'il n'existait ni droits ni devoirs réciproques; l'homme n'était limité dans son action que par les bornes de son pouvoir. Mais la transaction n'est intervenue que pour mieux assurer ce pouvoir; c'est dans votre intérêt même que vous en sacrifiez une partie. Si donc la transaction, faite d'abord pour votre plus grand bien-être, lui devenait contraire, si votre pouvoir ne trouvait plus d'obstacle, qui vous empêcherait de violer la transaction? Mais, dira-t-on, vous avez donné votre parole, l'honneur vous oblige à la tenir: qu'est-ce que la

parole et l'honneur dans le système que nous combattons? L'honneur, c'est suivre mon intérêt; la parole, c'est stipuler pour moi, mais non contre moi; toute parole qui me nuit je la révoque, tout honneur qui m'enchaîne je l'abjure. Si vous voulez une parole qui oblige, un honneur qui fasse loi, il faut que vous transportiez la morale autre part que dans mon intérêt, il faut que vous me parliez d'une loi de la raison, il faut que vous vous éleviez jusqu'à une idée absolue. Ainsi, dans la doctrine de Hobbes, toutes les fois que mon intérêt m'y engage, je recommence le combat, et l'état de guerre est caché sous la paix apparente et menteuse du système. On prévoit facilement le droit politique qui va découler d'une pareille morale : tout sujet est ennemi né du gouvernement, tout gouvernement est ennemi né des sujets. Quelle est aussi la formule du droit civil? La voici : tous les particuliers sont ennemis les uns des autres. Enfin, que devient le droit criminel? Une vengeance plus ou moins atroce, déterminée par l'intérêt de ceux qui l'exercent. Le souverain, soit un, soit multiple, agit dans son intérêt individuel et poursuit ceux qui lui nuisent. Sa force fait son droit, il n'a point de compte à rendre de son despotisme. Telles sont les conséquences produites par la morale de l'intérêt. Mais, comme nous l'avons dit, plusieurs des philosophes qui posent l'intérêt en principe de morale, et Rousseau entre autres, sont fort éloignés

d'adopter le despotisme dans leur théorie politique. Ils n'ont pas aperçu le lien continu qui rattache la tyrannie à la morale intéressée. Hobbes et Spinoza sont les seuls qui aient aperçu les conséquences du principe intéressé qu'ils donnaient à la morale, et ils n'ont pas reculé devant les conclusions d'une logique sévère : ils ont consacré le despotisme, soit dans les mains d'un seul, soit dans celles de la multitude.

Telle est la première solution de la question du bien et du mal, et tel est le droit politique, civil et criminel qui en découle. Passons maintenant à la seconde théorie, et suivons-la dans ses conséquences pratiques. Cette doctrine place la règle morale, non dans la sensibilité, mais dans la raison ; elle reconnaît des vérités universelles, indépendantes des temps et des lieux, et de l'intelligence qui les conçoit. Reconnaître ces vérités, c'est proclamer une loi qui n'est pas individuelle, mais absolue ; ces vérités obligent la raison de chacun, et ne sont pas constituées par elle, ce sont donc de véritables lois, ou, en d'autres termes, des vérités nécessaires. Nécessité et universalité, tels sont les deux caractères de l'élément absolu. La vérité absolue, considérée dans les actions humaines, engendre les idées spéciales de juste et d'injuste ; elle commande à chaque individu le sacrifice de son bien-être, s'il ne peut le conserver sans porter atteinte à la justice. C'est alors que les notions pures et sin-

cères de devoir et de droit prennent naissance. Ma raison m'impose le devoir de reconnaître le vrai et de le représenter par mes actions, et elle me donne le droit de rappeler les autres à ce vrai lorsqu'ils s'en écartent. Sans doute je ne fais jamais complétement abstraction de moi-même, je tends à mon bonheur individuel; mais aussi je m'élève à la conception d'une idée pure et absolue, de l'idée de justice, devant laquelle ma raison me dit que tout intérêt individuel doit se taire. Aussitôt que de l'idée morale absolue on a déduit le devoir et le droit, on peut descendre aux actions humaines et leur imposer cet idéal, de même que dans les mathématiques on applique l'abstrait au concret. L'idée absolue de justice est la seule souveraine légitime de la société, et c'est à tort que certains publicistes ont voulu placer la souveraineté, les uns dans le monarque, les autres dans le peuple : tout pouvoir humain expire devant la souveraineté légitime de la justice. Quel est le droit naturel qui découle de l'idée absolue de justice? C'est un ensemble de droits et de devoirs, devant lesquels tout pouvoir humain est annulé; ces devoirs et ces droits sont aperçus par la raison; ils se résument en un petit nombre de maximes universelles, devant lesquelles l'intérêt particulier doit se taire. Le droit naturel est antérieur au droit politique; tout établissement social doit obéir à un principe supérieur et inviolable donné par la morale, prescrit par la

droit naturel. Toutes les sociétés se ressemblent en tant qu'elles sont régies par une règle qu'elles n'ont pas faite, mais à laquelle elles ne peuvent se soustraire sans cesser d'être sociétés; elles ne diffèrent que par des formes accidentelles, qui laissent briller plus ou moins l'idée éternelle de justice leur type et leur modèle. Le droit civil, qui règle les rapports des particuliers entre eux, contient aussi, sous des formes accidentelles, des principes invariables qui font sa légitimité. Enfin, le droit criminel, conséquence d'une théorie qui fait reposer la morale sur des idées rationnelles absolues, n'est plus une vengeance brutale, une simple représaille de la force; il se rattache au principe absolu du mérite et du démérite qui se formule en ces termes : tout homme de bien mérite d'être heureux; tout méchant mérite le malheur. En établissant le droit pénal sur cette base, vous lui donnez par cela même des limites : il ne peut dépasser le principe de mérite et de démérite, sans tomber dans l'immoralité, et alors il n'est plus un droit, il devient un brigandage fondé sur la force, et que la force elle-même détruira bientôt; ainsi, dans cette théorie, tout se lie et s'enchaîne : l'idée de moralité ou de bien moral est absolue ou nécessaire; elle engendre le droit naturel ou l'ensemble des devoirs et des droits des hommes les uns à l'égard des autres; le droit naturel, à son tour, engendre le droit écrit, qui se divise en droit politique, droit civil et droit

criminel. Ce système nous offre donc deux intérêts : un intérêt scientifique par la suite rigoureuse et facile des conséquences, un intérêt patriotique, parce qu'il enchaîne la force dans quelque main qu'elle réside, parce qu'il met au-dessus de tout pouvoir humain la souveraineté pure et désintéressée de l'éternelle justice.

TRENTE-ET-UNIÈME LEÇON.

L'idée absolue du bien est le seul contre-poids de l'arbitraire.—Caractère obligatoire de l'idée absolue du bien. — Deux motifs d'action : l'intérêt et le devoir. — La société n'est pas régie par l'idée de l'intérêt individuel, mais par celle de la justice absolue. — Corrélation du devoir et du droit.

Nous sommes arrivés à la philosophie pratique, c'est-à-dire, à la philosophie appliquée à la vie humaine. De combien de parties se compose cette philosophie ? Elle contient : 1° la métaphysique de la morale, dans laquelle il s'agit de déterminer scientifiquement s'il y a ou s'il n'y a pas une idée spéciale de moralité, produisant l'idée du devoir

et l'idée du droit; 2° elle renferme la morale appliquée ou la morale spéciale, en d'autres termes, la division de nos devoirs et de nos droits. Devoirs de l'homme envers Dieu, devoirs de l'homme envers lui-même, devoirs de l'homme envers ses semblables, telle est la division ordinaire de la morale spéciale. Les devoirs de l'homme envers Dieu sont le principe de toute religion. Les devoirs de l'homme envers lui-même composent la morale individuelle, et consistent dans les rapports du MOI avec la raison. Les devoirs de l'homme envers ses semblables constituent le droit naturel. Lorsque ce droit est écrit dans les codes, il donne naissance : 1° au droit civil, qui règle les rapports des particuliers entre eux; 2° au droit politique, qui établit les rapports des citoyens et du pouvoir public; 3° au droit criminel, qui se charge d'appliquer le principe de mérite et de démérite. Toute la philosophie pratique repose donc sur l'idée de moralité. Si l'on admet cette idée comme pure et absolue, on obtiendra un droit écrit tout différent de celui qui s'appuyerait sur la base de l'intérêt individuel. La question est de savoir si l'arbitraire doit être chassé du droit civil, du droit politique et du droit criminel. Or, sur quoi repose l'arbitraire? Sur le droit du plus fort. Bannissons donc le droit du plus fort du sein de la philosophie pratique. Pour détruire l'arbitraire,

il n'y a qu'un moyen, c'est de lui opposer quelque chose de fixe et d'immuable; pour effacer le droit du plus fort, il faut lui substituer le droit de la justice. Si nous reconnaissons quelque chose d'absolu en morale, nous aurons le point d'appui qu'il nous faut pour détruire l'arbitraire et le prétendu droit de la force. De cet absolu découleront des devoirs et des droits; deux choses qui ne peuvent se séparer, car vos droits sont les devoirs des autres, et les droits des autres sont vos devoirs.

L'arbitraire repose sur la théorie qui ne reconnaît en morale que l'intérêt individuel; nous devons donc démontrer que l'intérêt individuel n'est pas le fondement de la morale. Sans doute il faut faire une large part à l'égoïsme dans la conduite des hommes; mais l'égoïsme ne peut pas suffire à tout expliquer. Les partisans de la doctrine de l'intérêt nous disent : « Le besoin du bonheur n'abandonne jamais l'humanité; qu'on jette les yeux sur l'enfant au berceau : ses gestes, son regard, ses pleurs, ses cris, tout annonce qu'il réclame le bien-être; interrogez le jeune homme et le vieillard : s'ils sont de bonne foi, ils vous répondront que leur bonheur est l'unique soin qui les occupe. » Admettons ce principe, et marchons d'un pas ferme dans la route de la dialectique; si le bonheur est la fin de l'homme, les actions de la vie n'emprunteront leur qualité que de leur rapport

avec cette fin ; si elles conduisent au bonheur, elles seront bonnes ; si elles nous en éloignent, elles seront mauvaises. Qu'on me propose une action à faire : tout ce que je dois examiner, c'est uniquement si elle conduit au bonheur. Ayant été placé sur la terre pour être heureux, je serais bien insensé de négliger quelque moyen de le devenir. Ainsi, que l'on me conseille d'abandonner mon ami malheureux : si je cours quelque risque à lui rester fidèle, ou si je trouve quelque avantage à me séparer de lui, je dois l'abandonner sur-le-champ. Nous accordons que ces conseils de l'intérêt sont trop souvent suivis ; mais est-il sans exemple qu'un ami soit resté fidèle à son ami dans le malheur ; si l'on peut citer un seul fait de ce genre, il faudra donc reconnaître que l'homme obéit à un autre principe que son intérêt individuel. Mais ici nos adversaires nous attendent, et ils nous disent : si vous songez à l'incertitude des choses humaines, si vous pensez que le poids du malheur peut vous accabler un jour comme il accable aujourd'hui votre ami, vous ne l'abandonnerez pas, dans la crainte qu'il ne vous abandonne un jour. C'est ainsi que l'égoïsme ne se manque jamais à lui-même ; exilé du présent, il se réfugie dans l'avenir ; ce qui paraît un sacrifice n'est qu'un heureux calcul ; mais ne peut-il pas se rencontrer des occasions où l'égoïsme n'ait d'asile ni dans le présent ni dans l'avenir ? Qu'on m'impose l'alternative de trahir mes sermens

ou de mourir pour ma patrie, et que j'accepte la mort, il n'y a plus là de calcul : les calculs ne sont que pour la vie. L'homme ne sacrifie-t-il pas ici son intérêt individuel à quelque autre chose que je ne veux pas déterminer maintenant. On va répondre encore que le chrétien fait dans ce cas le sacrifice d'une vie passagère et mêlée de peine, pour gagner dans une autre vie un éternel bonheur. Mais n'y a-t-il pas eu des hommes qui, sans croire à une vie future, sont morts pour leur pays? Sans nier les récompenses à venir, il suffit de les mettre en oubli un seul moment, pour que le sacrifice de notre vie soit fait à un autre principe que celui de l'intérêt. Or, nous disons que cet autre principe, c'est l'idée absolue du bien moral, d'où dérivent le devoir et le droit. Je soutiens qu'une observation attentive ne pourra manquer de reconnaître cet élément moral absolu qui préside à la conduite humaine, au moins aussi souvent que l'intérêt individuel. Malgré les prétentions et les préjugés de la doctrine de l'intérêt, la vérité morale ne diffère en rien de la vérité mathématique. Nous ne sommes pas libres d'admettre ou de ne pas admettre une proposition arithmétique ou géométrique; nous ne pouvons pas davantage adopter ou rejeter à notre gré une proposition morale, celle-ci, par exemple : il ne faut pas trahir ses sermens. Mais la vérité morale a plus de pouvoir sur l'homme que la vérité mathématique; la première lui im-

pose l'obligation, non-seulement de la reconnaître, mais encore de la mettre en action; de même que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que deux et deux font quatre, bien que notre intérêt puisse s'y opposer, ainsi, nous ne pouvons pas rejeter cette vérité morale: il ne faut pas trahir ses sermens; des deux parts il y a un jugement de la raison. Si au jugement moral se joignent des sentimens, des émotions plus ou moins délicates, il ne s'ensuit pas pour cela que la morale repose sur ces sentimens, sur ces émotions. La vérité se légitime toute seule, elle est sa base à elle-même; en un mot, elle est absolue. Il faut donc reconnaître deux motifs des actions humaines: le bonheur individuel et le devoir, principes qui sont presque toujours d'accord, mais qui se contrarient quelquefois. Si vous n'admettez pour mobile que le bonheur individuel, tous les actes, quels qu'ils soient, sont légitimes, pourvu qu'ils servent l'intérêt privé. L'homme qui a répandu le sang de son semblable, parce que celui-ci s'opposait à son bonheur, n'est pas coupable; le mal que vous lui infligez n'est pas une peine, c'est une cruauté. Bien, mal, vertu, vice, crime, sont des expressions vides de sens; toutes nos institutions sont hypocrites, toutes nos lois sont absurdes; le Code pénal n'est qu'un tissu d'iniquités, puisqu'il ordonne de sacrifier l'intérêt individuel à l'intérêt général. Le pouvoir public ne doit frapper que dans son propre intérêt, et ne pas s'occuper de

punir des actes qui ne portent pas contre lui. On ne comprend plus rien à la justice distributive; les peines qu'elle décerne sont comme des orages dont il faut savoir se garder; et Fontenelle, en voyant conduire un homme au supplice, peut dire froidement, et sans aucune indignation morale : voilà un homme qui a mal calculé. Si un logicien rigoureux faisait sortir toutes les conséquences du principe de l'intérêt, on en serait effrayé; vous ne verriez dans la société qu'une troupe d'individus qui, dévoués uniquement à la satisfaction de leur égoïsme, devraient se détester et se déchirer : l'état de nature serait l'état de guerre. De ce droit naturel passez au droit civil, au droit politique et au droit pénal, vous les trouverez en proie à l'arbitraire, vous n'y verrez de règle que la force. Il serait curieux de mettre, d'après ce système, un citoyen devant un législateur, un accusé devant un juge, et d'entendre les discours qu'ils s'adresseraient : on invoquerait de part et d'autre l'intérêt individuel; mais le législateur et le juge ne pourraient parler que de leur force, et ne reprocher au sujet et à l'accusé que de la faiblesse. Il n'y aurait pas là d'autre rapport que celui qui existe entre des vainqueurs et des vaincus. Or nous en appelons à la conscience de tout homme : est-ce ainsi que l'on comprend un tribunal et une assemblée de législateurs? n'existe-t-il pas des principes de moralité qui dominent les lois écrites et les arrêts? les lois

et les arrêts ne sont-ils que des blessures faites à un trop faible combattant? Sans doute il y a de l'égoïsme dans la vie; mais n'y a-t-il que de l'égoïsme? ne peut-on pas citer des exemples de désintéressement? Si l'on en trouve un seul, notre cause est gagnée; car je ne prétends pas prouver qu'il y ait plus de bons que de méchans, plus de désintéressement que d'intérêt; il me suffit de poser scientifiquement un motif rationnel différent de l'intérêt privé. Je reconnais deux buts dans la vie : l'intérêt et le devoir; deux tendances de l'humanité, l'une au bonheur, l'autre à l'accomplissement des préceptes de la raison. Dès que nous reconnaissons un élément absolu, une vérité éternelle qui n'est pas constituée par la raison, mais qui s'impose à la raison, nous avons trouvé cette règle fixe qui peut s'opposer à l'arbitraire. L'absolu se légitime par lui-même : si l'on me demande pourquoi il y a des devoirs, je répondrai parce qu'il y a des devoirs. Il n'y a point de raison à donner de la raison. Il est vrai en soi qu'il ne faut pas trahir ses sermens, quel que soit le résultat de cette fidélité. Notre morale est donc une morale absolue qui n'est soumise à aucune variation, qui ne dépend ni des lieux, ni des temps, ni des circonstances. Chose remarquable, moi qui ne suis qu'un individu, qu'un phénomène passager, je conçois quelque chose d'universel et d'éternel; mais ce n'est pas assez d'avoir reconnu la vérité, il faut la mettre en pratique.

Ainsi, par exemple, j'ai le devoir de dire la vérité, et vous avez le droit d'exiger que je la dise, de même que vos devoirs fondent mes droits. Nous n'avons de droits les uns sur les autres que parce que nous avons des devoirs : c'est dans cette corrélation que réside la paix de la société.

TRENTE-DEUXIÈME LEÇON.

S'il y a de la vérité absolue en général, il peut y avoir de la vérité absolue en morale. — Position des questions relatives à l'idée du bien. — De la vérité spéculative et de la vérité pratique. — De l'obligation morale. — Définition de l'acte moral et de l'acte immoral. — Le devoir suppose la liberté (1).

Nous avons dit que la théorie de l'idée du bien compose la philosophie pratique, nous avons fait voir l'enchaînement de tous les principes que comprend la morale générale, nous nous sommes efforcés de démontrer que les conséquences politiques, admises aujourd'hui par tout le monde, appartiennent à un autre principe que la doctrine de l'intérêt. Je sais que cette

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, page 145 et suiv. (première édition).

doctrine est la plus répandue, et je me mets en opposition avec la plupart des philosophes de nos jours ; mais j'ai la ferme conviction que l'homme n'est pas renfermé tout entier dans ses appétits, que sa destination n'est pas remplie quand il a poursuivi son bien-être. Si je descends dans ma conscience, je trouve, au milieu des changemens et des vicissitudes auxquelles je suis sujet, un point fixe et immobile, des vérités immuables, en un mot, de l'absolu. La morale ne me semble pas l'ouvrage de mon caprice, un produit de mon imagination, elle a des bases que je ne puis ébranler. De là l'universalité du droit naturel, du droit civil, du droit politique et criminel, qui sont comme les rameaux de cette tige unique que j'appelle l'idée du bien et du mal moral.

Pour vérifier ces principes avec impartialité, écartons un instant l'intérêt patriotique qui s'y attache, oublions notre qualité de citoyens; tenons-nous-en à notre rôle de philosophes. Afin de ne tourner aucune difficulté, signalons toutes les objections qu'il est possible d'élever contre cette théorie, et passons en revue tous les systèmes de morale qui lui ont été contraires. Mais, avant de nous livrer à cet examen, il nous importe d'insister sur les principes que nous avons posés.

Existe-t-il ou n'existe-t-il pas de vérité? Telle était la première de toutes les questions à résoudre, et

dont nous avons présenté la solution. Établir que tout n'est pas apparence ou phénomène, que le philosophe n'a rempli que la moindre partie de sa tâche quand il a enregistré les faits qui lui apparaissent dans le monde intérieur et dans le monde physique, qu'il existe un autre monde au sein duquel réside l'immuable et l'éternel, telle est la tâche que nous avons entreprise, et peut-être accomplie.

Nous avons recherché ce qu'est la vérité absolue, non plus dans l'intelligence développée, mais dans l'intelligence à ses premiers débuts; comment, et sous quelles formes apparaît pour la première fois à notre esprit cette vérité, qui est aujourd'hui pour nous universelle et absolue? quel est d'abord son caractère?

Après avoir indiqué l'état actuel de l'idée absolue et son état primitif, nous avons montré comment elle a fait route de l'un à l'autre.

Nous appliquerons la théorie du vrai à la morale, comme nous l'avons appliquée à la théorie des beaux-arts. La vérité est une, et si elle prend le nom de vérité mathématique quand elle s'applique au nombre et à la grandeur, elle prend celui de vérité morale quand elle s'applique aux actions de l'humanité. Je démontrerai qu'en morale comme en mathématiques il y a des vérités qui sont évidentes d'elles-mêmes, universelles et absolues; je chercherai

ce que la vérité morale a d'abord été pour l'intelligence, et comment elle a passé de l'état primitif à l'état actuel. J'appliquerai donc à la vérité morale les mêmes épreuves qu'à la vérité absolue, c'est-à-dire que j'examinerai aussi la nature, l'origine et la génération de la vérité morale.

La vérité morale n'est autre que la vérité absolue engagée dans les actions humaines; cette vérité, comme nous l'avons dit mille fois, apparaît à la raison humaine, mais elle n'est pas constituée par la raison; cette simple remarque suffit pour faire écrouler l'édifice bâti par les philosophes écossais et par les philosophes allemands. L'école écossaise pose des principes constitutifs de l'esprit humain, et l'école allemande pose des formes subjectives de l'entendement : de ces deux systèmes il est difficile de faire ressortir une vérité extérieure et objective. Au dessus de la nature physique, comme au-dessus de la nature humaine, planent des vérités absolues qui se reflètent dans l'un et l'autre monde, mais qui existent par elles-mêmes. L'intelligence conçoit l'unité, l'espace, le temps, le vrai, le faux, le bien et le mal; mais ce ne sont pas là de pures fonctions de l'esprit ou des lois constitutives de l'intelligence, ou enfin des formes de l'entendement; s'il en était ainsi, ces vérités n'existeraient pas en dehors de l'esprit humain; et cependant, que l'on suppose toutes les intelligences anéanties, la vérité subsistera

encore. La connaissance est un rapport dont l'un des termes est l'intelligence et l'autre la vérité; ainsi, la vérité est indépendante de l'homme d'une part, et de l'autre l'homme ne peut pas éviter de l'apercevoir. Ce n'est pas moi qui fais la vérité; dès que je l'aperçois je ne puis pas n'y pas croire. Si c'est ce dernier fait qu'on veut désigner par loi constitutive de l'esprit, je ne m'y oppose pas, pourvu qu'il soit bien entendu que c'est l'acte de connaître qui fait partie de notre constitution et non pas la vérité. Si l'homme n'était qu'une intelligence, il n'y aurait pour lui que des vérités spéculatives; mais il est aussi un être actif et volontaire; les vérités deviennent donc morales et pratiques; le vrai devient le bien. Ainsi, par exemple : *il ne faut pas trahir ses sermens*, voilà une vérité spéculative en tant qu'elle apparaît à la raison, et une vérité morale en tant qu'elle se rapporte à l'action. Vous pouvez trahir vos sermens, mais vous n'en êtes pas moins obligé de croire à cette maxime, et vous comprenez qu'on pourrait en exiger de vous l'accomplissement, qu'on pourrait vous contraindre à faire sortir cette vérité du monde idéal, pour la faire passer dans le monde réel. Tels sont les résultats de la vérité morale : 1° nécessité d'y croire; 2° nécessité de la pratiquer. Cette dernière nécessité est ce qu'on appelle l'obligation morale. L'obligation morale possède tous les caractères de la vérité, dont elle est un résultat; elle est universelle et absolue, elle pèse sur

tous les hommes, aucun ne peut s'y soustraire ; de l'obligation ainsi imposée à tous naissent les droits et les devoirs sociaux. La vérité morale est obligatoire : ce n'est pas moi qui l'ai faite ; ce n'est pas moi non plus qui pose l'obligation, je la découvre ; mais, puisqu'elle pèse sur tous, je ne suis pas seul obligé : vous l'êtes tous autant que moi. Si je suis obligé à respecter mes sermens, si vous avez le droit de me contraindre à les accomplir, vous êtes obligés au même devoir, et j'ai le même droit sur vous. Droit et devoir sont deux termes corrélatifs, dont l'un ne peut exister sans l'autre.

Étant constatée non-seulement la nécessité de croire aux vérités morales, mais encore l'obligation de les réaliser par des actes, nous devons nous demander ce que c'est qu'un acte en général. C'est un moyen bon ou mauvais, selon qu'il se rapporte à la fin qu'on se propose. Tout acte qui a pour but de réaliser la vérité morale, est un acte bon ; tout acte fait sans aucun dessein de cette nature, qui n'est qu'un produit de notre sympathie, ou une conséquence de notre organisation physique, est un acte indifférent dont la morale ne s'occupe pas. Tout acte qui a pour but d'enfreindre la vérité morale, est un acte mauvais, quand bien même cet acte eût couvert son auteur de gloire, quand bien même il eût sauvé l'univers. Ainsi, de même que les actes rapportés à la sensibilité sont utiles, nuisibles ou seulement inutiles, de même, rap-

portés à la fin obligatoire de l'homme, ils sont moraux, immoraux ou indifférens.

S'il y a des vérités morales obligatoires, il faut qu'il y ait dans l'homme une faculté d'exécution, une liberté d'agir comme il lui plaît. Le devoir suppose le pouvoir; l'homme serait un monstre s'il n'était pas libre : car il serait obligé d'une part à l'accomplissement d'une loi, et de l'autre il n'aurait pas le pouvoir de l'accomplir librement. On peut donc, suivant les règles de la plus sévère logique, raisonner de cette manière : l'homme a des obligations dont il est libre. La raison n'est jamais contraire aux faits : si nous observons ce qui se passe en nous, il nous sera impossible de ne pas reconnaître la liberté : la liberté c'est le MOI lui-même. La sensibilité et la raison se développent en moi sans mon concours; par elles je ne vis que d'une vie commune; par la liberté je me pose comme individu. La liberté est donc la personnalité humaine. C'est au développement de cette vérité que nous consacrerons la dernière partie de la morale.

En résumé, voici les points sur lesquels nous nous proposons d'insister : puisqu'il existe une vérité absolue, indépendante de la nature physique et de la nature humaine, et que je ne puis, ni la détruire, ni la modifier, ni me soustraire à son aperception, le bien moral peut aussi être absolu, et en effet le bien moral n'est autre chose que la vérité absolue, qui de notre intelligence passe dans nos actions, qui

s'impose à l'agent après s'être imposé au penseur, qui est à la fois nécessaire et obligatoire. L'obligation est absolue comme la vérité d'où elle dérive. De l'obligation imposée à tous les hommes naissent les devoirs et les droits réciproques. L'acte est un moyen : il est moral quand il a pour but de réaliser la vérité, immoral quand il a pour but de la violer, indifférent lorsqu'il est accompli sans aucune pensée relative à la vérité morale. L'obligation suppose la liberté. La liberté est donc une vérité de raison comme une réalité d'observation.

TRENTE-TROISIÈME LEÇON.

La vérité absolue, en passant dans les actions humaines, constitue la vérité morale absolue. — Sans l'absolu point de science. — La vérité morale absolue nous est manifestée par la raison, et elle s'adresse à la liberté. — Double devoir de la liberté. — Distinction entre la souveraineté et le pouvoir. — Le pouvoir ne peut être sa règle à lui-même. — Souveraineté de la raison. — Devoirs envers Dieu; devoirs envers nous-mêmes; devoirs envers autrui. — Droit civil; droit politique. — — La société est la réalisation de la vérité morale, elle existe donc *à priori*. — L'idée de société est antérieure à celle de gouvernement. — Réfutation de la doctrine du despotisme et de celle de l'anarchie. — La mission du gouvernement est de faire respecter la doctrine sociale et d'appliquer le principe de mérite et de démérite.

L'ORIGINE, la génération et la nature des idées absolues ont été déterminées. Les vérités absolues, en passant dans les actions humaines, donnent

naissance aux vérités morales absolues, sur lesquelles repose la science morale. Rechercher un principe au-dessus duquel il n'y ait pas de principe possible, et arriver à des conséquences qui soient les dernières applications du principe, tel est le rôle de la science. Les sciences ne doivent pas être une combinaison arbitraire et factice d'idées obtenues par l'expérience externe ou interne, et par conséquent aussi variables que les phénomènes de la nature ou que les volitions humaines. Il y a un certain nombre de vérités non relatives, qui subsisteraient quand même il ne resterait plus une seule intelligence pour les comprendre, quand même l'humanité et la nature seraient anéanties. Ce sont elles qui nous présentent un point fixe et inébranlable, une base vraiment scientifique : sans l'absolu point de science, dès qu'il y a vérité absolue il y a science possible. Un traité sur l'absolu est la science des sciences, la science première, la philosophie fondamentale, le point central duquel partent tous les rayons qui forment la diversité des sciences.

Parmi les vérités absolues, il en est qui s'adressent à la liberté : ce sont les vérités morales. La vérité morale, comme toutes les vérités absolues, nous est manifestée par la raison : si nous ne voulons pas sortir des limites du monde intérieur, nous dirons que la raison est le fondement de la morale. C'est à la raison qu'il appartient de déter-

miner le caractère de l'action ; mais l'action suppose nécessairement quelque chose qui agit, ce qui agit c'est l'activité. Or, pour réaliser les conseils de la raison, l'activité doit être libre. La liberté suppose le choix : le choix s'établit entre les vérités de la raison d'une part, et les passions de l'autre. Lorsque la liberté se décide pour les passions et non pour les vérités absolues, elle est en dehors de la morale. Dans le sein de la morale, le rôle de la liberté est donc de se mettre au service de la raison. Ce rôle se divise en deux parties : 1° n'obéir à aucun autre motif qu'à la raison ; 2° lui obéir toujours, quelles que puissent être les conséquences de l'obéissance. Ces deux parties ont été quelquefois confondues : nous montrerons qu'elles sont distinctes ; c'est l'accomplissement de cette double loi qui constitue la dignité de la liberté. Vous êtes un agent moral toutes les fois que la liberté et la raison concourent ensemble à votre acte ; c'est-à-dire toutes les fois que la liberté, par un désintéressement généreux et par une abdication entière de la passion, accomplit le devoir, ou cède au motif d'agir posé par la raison. Vous êtes un agent immoral toutes les fois que la raison et la liberté ne sont pas d'accord ; en d'autres termes, toutes les fois que la liberté, dominée par la passion, méconnaît les ordres de la raison. Enfin, votre action n'a aucun caractère de moralité ni d'immoralité, si la liberté obéit à un autre motif que

la vérité absolue, mais sans se mettre en contradiction avec elle. Tel est donc *à priori* le devoir ou l'absolu moral; devoir qui n'est point une sorte d'idée collective résultant de nos devoirs particuliers envers Dieu, envers autrui et envers nous-mêmes; mais devoir éminent, supérieur et antérieur à tous les autres, dérivant du rapport essentiel de la liberté et de la raison. Étant posé le double devoir, d'une part, de n'obéir qu'à la raison, et de l'autre, de lui obéir, quoi qu'il arrive, l'ordre scientifique assigne la priorité à celui de n'obéir qu'à la raison; devoir immédiat qui impose à l'individu l'obligation de respecter sa propre liberté, et aussi l'obligation de respecter la liberté des autres. Quiconque sait que l'homme est libre, sait que la liberté est sainte, et n'est qu'au service de la raison, et qu'il ne doit affaiblir ni en lui-même, ni en autrui, l'alliance de la liberté et de la raison; de là le devoir de n'exercer aucun prestige, aucune influence sur l'intelligence d'autrui, pour détourner sa liberté du seul but auquel elle doit tendre. La liberté, ou l'homme moral, est inviolable de sa nature, antérieurement à tout contrat : c'est donc *à priori* que la liberté est sainte. Cette première partie du devoir peut se formuler ainsi : *respect de la liberté*. La seconde partie du devoir, celle qui consiste à suivre la raison quoi qu'il arrive, n'est postérieure que dans l'ordre scientifique, où il faut des divisions et des classifi-

cations; en réalité, elle est contemporaine de la première. Quand la raison conçoit la vérité, elle ordonne à la liberté d'accomplir cette vérité qui n'est encore qu'idéale. En même temps que m'est imposé le devoir de repousser tout ce qui n'est pas marqué au coin de l'alliance entre la raison et la liberté, en même temps m'apparaît le devoir d'exécuter tout ce qui porte le caractère de cet accord; ce double devoir m'est révélé par la raison, loi suprême, souveraine. Ici se trouve établie d'elle-même la distinction entre la souveraineté et le pouvoir; on dispute encore sur le sens qu'on doit attacher à ces deux mots, parce qu'on n'a pas réfléchi sur la nature de l'idée de souveraineté, parce qu'on agite ordinairement ces problèmes sociaux avec des opinions arrêtées d'avance; et, ce qui est pire, avec des passions. La souveraineté et le pouvoir ne sont pas une seule et même chose, à moins qu'on ne confonde ce qui est avec ce qui doit être. La souveraineté réside dans la raison; le pouvoir réside dans la liberté. Le pouvoir a donc besoin d'une loi, il ne peut être sa règle à lui-même: cette loi, cette règle, c'est la vérité morale proclamée par la souveraine raison. La raison est donc l'unique souveraineté; elle se divise, si l'on peut parler ainsi, en autant de souverainetés particulières qu'il y a de devoirs différens: ces souverainetés n'ont d'autres limites que celles qu'elles déterminent entre elles. Telle est l'essence de nos

différens devoirs qu'ils se limitent naturellement et sans combat, l'un apparaissant comme supérieur à l'autre.

Le premier devoir étant de ne pas aliéner sa liberté, ou, en d'autres termes, de n'obéir qu'à la raison, le second est d'obéir en toutes circonstances à ce souverain primitif. Nous sortons ici de la morale générale; nous entrons dans la morale particulière ou dans la division des devoirs; on les divise ordinairement en trois classes : devoirs envers Dieu, devoirs envers nous-mêmes, devoirs envers autrui. Ainsi que le devoir absolu, dont ils sont comme autant de dérivations, ces devoirs particuliers sont antérieurs à tout contrat.

Les devoirs envers Dieu constituent la morale religieuse : ces devoirs peuvent rentrer dans les autres, car tout devoir est religieux de sa nature, en ce sens qu'il est l'obéissance à la vérité morale absolue, c'est-à-dire, à Dieu luimême. Quant à l'existence de Dieu, elle est révélée en morale par l'idée de la justice absolue, comme en métaphysique par l'idée de l'absolue vérité. Les devoirs se réduiront donc pour nous à deux classes : les devoirs envers nous-mêmes et les devoirs envers autrui; d'une part respect de la vérité morale en nous-mêmes ou *morale* proprement dite; de l'autre, respect de de la vérité morale en autrui ou *droit naturel*.

On a prétendu qu'il n'y avait pas de devoirs envers nous-mêmes, on a dit que le MOI ne pouvait obliger le MOI, et que la morale individuelle tombait devant cet axiome de droit : nul n'est obligé envers soi-même. Nous répondrons à cette objection que dans la morale individuelle c'est moi qui suis obligé, mais ce n'est pas moi qui oblige. Les adversaires font ici une équation de la raison humaine et de la raison universelle. Ce n'est pas à la raison dans le MOI, c'est à la raison en elle-même que je dois obéissance, c'est la liberté qui est le MOI, ce n'est pas la raison, et de là les rapports de la raison et de la liberté, ou l'obligation que la première impose à la seconde (1).

Les devoirs prescrits par le droit naturel peuvent être regardés comme le simple reflet, pour ainsi dire, des devoirs prescrits par la morale proprement dite. Tout être intellectuel qui reconnaît en lui le rapport de la raison et de la liberté, le reconnaît en autrui, et doit le respecter comme en lui-même. Ainsi, ce n'est pas par une déduction, ni par une induction, que nous allons du devoir envers nous-mêmes au devoir envers les autres : c'est par une équation. Il n'y a ici qu'une même aperception intellectuelle. Comme la morale proprement dite est antérieure à tout contrat, le droit

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, page 250 (première édition).

naturel est donc aussi antérieur à toute espèce de convention ; la liberté, de sa nature, est sainte et ne doit obéir qu'à la raison ; il s'ensuit que nous ne devons porter aucune atteinte à la liberté en autrui. Le droit naturel est donc la base de tout droit positif. Le droit positif n'est que la classification complète des droits de la liberté d'un individu par rapport à la liberté d'un autre individu, droits qui reposent tous sur le droit naturel, comme le droit naturel se rattache à la morale, comme la morale à la notion du rapport de la raison et de la liberté, comme cette notion à la vérité absolue. Le droit positif comprend les rapports des individus entre eux, comme membres de la même société. La société existe *à priori*, elle est le développement de la morale proprement dite et du droit naturel, la consécration des vérités absolues. Les rapports de l'homme en société sont doubles : rapports de l'homme comme habitant, rapports de l'homme comme citoyen. Les premiers donnent naissance au droit civil. Quelle que soit la diversité des circonstances, le droit civil n'est pas arbitraire; il résulte du rapport invariable de la liberté à la raison : il n'est donc qu'une application du droit naturel et de la morale. On peut le déterminer *à priori*, il porte le caractère de l'absolu, et nul n'a le droit de s'élever contre sa souveraineté. Indépendamment du rapport des particuliers entre eux, existe le rapport des citoyens envers l'état, et de

l'état envers les citoyens; c'est le droit politique. La base de ce droit est la même que celle des autres, l'inviolabilité de la liberté par la liberté, la soumission de la liberté à la raison. Une constitution ne sera légitime qu'à la condition de s'appuyer sur cette base. Le droit politique est donc aussi invariable que le droit civil, que le droit naturel, et que la morale proprement dite; il dérive de l'idée de société, qui n'est elle-même qu'une réalisation de l'idée morale. L'idée de société est donc antérieure et supérieure à celle de gouvernement, c'est ce que n'ont pas aperçu certains publicistes; les uns ont voulu construire la société pour le gouvernement, les autres anéantir le gouvernement, comme nécessairement ennemi de la société. Ainsi, Hobbes et Spinoza, oubliant la morale *à priori*, ont créé dans le gouvernement une force à laquelle ils soumettent la société; et d'un autre côté, Godwin, effrayé des conséquences d'une semblable doctrine, a voulu établir une société sans gouvernement. La mission du gouvernement est de surveiller l'accomplissement des devoirs de chacun; le gouvernement ne fait point la doctrine sociale, elle lui est antérieure, il n'en est que le dépositaire, et il empêche, par sa force, les infractions matérielles des devoirs et des droits. Le gouvernement est donc indispensable: ce qui fait la légitimité du pouvoir, c'est que, dans toute société, la liberté, oubliant sa loi suprême, peut attenter à la liberté

d'autrui. Le gouvernement se fonde sur la nécessité de la répression, et en même temps sur l'idée morale du mérite et du démérite, c'est-à-dire, du rapport naturel qui existe entre une bonne action et le bonheur, une mauvaise action et le malheur. La peine et la récompense sont donc légitimes. Maintenant, comment faire correspondre le degré de récompense et de châtiment avec le mérite et le démérite? Cette question ne peut recevoir une solution absolue. Tout ce qu'il y a ici d'immuable, c'est que l'acte qui est contraire à la société mérite punition, et que plus l'acte a été funeste, plus la punition doit être grave. Mais à côté de la nécessité de punir se place le devoir d'amender : sous ce dernier rapport, le coupable doit avoir la possibilité de réparer son crime. L'homme n'est pas criminel par nature; ce n'est pas une chose dont on doive se débarrasser dès qu'elle est nuisible, une pierre qui tombe sur notre tête, et que nous jetons dans l'abîme pour qu'elle ne nuise plus à personne. L'homme est un être rationnel qui comprend le bien et le mal, qui peut se repentir et redevenir un membre utile de la société. Ces vérités ont donné naissance à des ouvrages qui honorent la fin du dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième. Beccaria, Filangieri, Bentham, ont réclamé contre la rigueur du droit pénal; le dernier surtout, par la création des maisons de pénitence, rappelle les premiers temps du christia-

nisme, où le châtiment n'était jamais irrévocable, et consistait en une expiation qui faisait remonter le repenti au rang des justes. Les peines doivent donc être mesurées sur le mal commis et sur la possibilité du repentir. C'est la double nécessité de surveiller et de punir qui fonde le gouvernement. Porter atteinte au gouvernement, c'est donc porter atteinte à la société. Le gouvernement, ainsi établi, a donc ses droits et ses devoirs, qui tous sont relatifs à la défense de la société.

C'est ici que s'arrête la philosophie pratique : après avoir mis la société en présence du gouvernement, elle s'interdit toute recherche sur les formes particulières qui conviennent à celui-ci ; car elle descendrait du domaine de l'absolu dans celui du relatif : l'absolu, c'est le rapport de la forme du gouvernement à la fin sociale ; le relatif, c'est le rapport de cette forme avec les différentes localités. Elle détermine *à priori* que le droit et le devoir du gouvernement est de maintenir l'ordre social par la surveillance, la punition et l'amélioration du coupable. Mais il lui est impossible d'appliquer une forme de gouvernement à la variété infinie des populations et des circonstances. Elle doit même renoncer à cette étude dans la crainte de transporter quelque chose d'absolu au sein du variable, et de compromettre, par la prétention de régler ce qui ne peut pas l'être, le sort

des règles véritables et absolues. Tel est le cadre de la philosophie pratique ; on voit comment toutes les parties s'enchaînent les unes avec les autres, comment l'idée morale absolue se réfléchit dans toutes les parties du droit positif, depuis le droit civil jusqu'aux dernières conséquences du droit politique, et comment le bien et le mal ne sont, comme nous l'avons dit, que la vérité absolue contemplée dans les actions humaines. Il nous reste maintenant à développer toutes les propositions qui se pressent dans cette leçon préliminaire, et à remplir le cadre que nous venons de tracer.

TRENTE-QUATRIÈME LEÇON.

Relation de l'idée du bien et de l'idée de l'obligation. — Postériorité de cette dernière. — Le droit se distingue du fait, en pratique comme en théorie. — Le devoir ne dérive pas : 1° de l'éducation ; 2° de la volonté divine ni des peines et récompenses à venir.

Reconnaissons la position à laquelle nous sommes arrivés : jetons un coup d'œil sur ce que nous avons fait, et indiquons ce qu'il nous reste à faire. L'ordre de déduction demande que l'on aille du plus général au moins général, jusqu'à ce que, de degré en degré, l'on parvienne à ce qu'il y a de plus particulier. Le point de départ ne peut pas être pris plus haut que dans la vérité absolue considérée en elle-même : le premier degré, dans l'ordre de la déduction, est

donc l'idée de la vérité absolue. Le second est l'idée de la vérité, non plus considérée en elle-même, mais dans l'action humaine en général, c'est-à-dire, de la vérité morale. Le troisième degré est la vérité morale, envisagée dans le détail des actes humains, dans le réel de la vie. La morale particulière repose sur la vérité des rapports que les hommes soutiennent entre eux; mais, avant de rechercher cette vérité particulière, il faut établir qu'il y a de la vérité morale absolue, ou, en d'autres termes, que l'idée du bien et du mal moral est absolue. En traitant de la vérité absolue en général, nous avons dit qu'il fallait d'abord rechercher l'état actuel de cette vérité dans l'intelligence, passer ensuite à la recherche de son état primitif, et enfin étudier le passage de l'état primitif à l'état actuel. Nous allons donc nous occuper de constater la vérité morale, telle qu'elle nous apparaît dans l'intelligence développée.

Existe-t-il ou n'existe-t-il pas une vérité morale absolue, telle qu'elle puisse servir de fondement à une science morale? L'idée d'une science est l'idée d'un principe fixe, immuable, absolu. La question de l'absolu en morale est la question de la morale elle-même. Si vous ne trouvez pas l'absolu, vous n'aurez qu'un ensemble mobile de faits plus ou moins liés entre eux. Vous n'aurez pas de science. La question

de l'absolu moral se sous-divise en deux autres : 1° y a-t-il une vérité morale absolue? 2° cette vérité morale est-elle conçue comme devant être nécessairement réalisée par les actions humaines? Une troisième question sera celle de savoir si l'idée du devoir ou de l'obligation morale dérive de l'dée du bien et du mal moral, ou si l'idée du bien et du mal dérive de la loi du devoir. On se rappelle que l'école allemande, en prenant pour point de départ la croyance nécessaire, au lieu de l'aperception pure de la vérité, a subjectivé la vérité, et est tombée dans le scepticisme. On commettrait la même faute si l'on plaçait la conception nécessaire et obligatoire de la vérité morale avant l'aperception pure et simple de cette vérité; tel est donc l'ordre que nous établirons : 1° intuition pure de la vérité; 2° conception nécessaire; 3° obligation de mettre la vérité en pratique. Pour démontrer la réalité de cet ordre psychologique, je partirai de l'idée du devoir, comme le philosophe de Kœnigsberg; mais je montrerai qu'elle présuppose la conception nécessaire, et que la conception nécessaire présuppose l'intuition pure.

Je suppose qu'un dépôt vous ait été confié, que la pauvreté vous presse de l'employer à votre usage, et que vous succombiez à la tentation. Regardez-vous comme impossible de poser cette question : ai-je fait mon devoir? si vous admettez cette ques-

tion, vous en appelez d'un fait à un droit, vous avez l'idée de quelque chose de supérieur au fait. La distinction du droit et du fait existe donc dans l'esprit humain. Je vais plus loin, je prétends que non-seulement on distingue en théorie le droit du fait, le devoir de l'intérêt, mais que dans la pratique l'égoïsme est souvent sacrifié à quelque autre motif. Il y a des hommes qui, chargés d'un dépôt, ne l'ont pas dérobé, quoiqu'ils y fussent sollicités par de pressans intérêts. L'histoire et la raison sont ici souvent d'accord. La conscience humaine se rend l'éclatant témoignage qu'elle agit souvent sans intérêt personnel. Si vous conseillez à l'homme de bien une action déshonnête, il vous répondra par une colère qui a sa beauté morale, et dont les poëtes s'emparent pour en composer les plus belles scènes de leurs drames. On parle de l'orgueil de la vertu : c'est que la vertu sait qu'elle a résisté aux sollicitations de l'égoïsme.

Si vous admettez que la liberté résiste au désir, vous reconnaissez par-là deux vérités : 1° que la liberté n'est pas une modification du désir puisqu'elle le combat ; 2° que la liberté admet un autre motif que le désir : le devoir.

Passons en revue quelques principes avec lesquels on a essayé de confondre le devoir. On a voulu l'attribuer au pouvoir de l'éducation : est-ce parce qu'on a façonné ma raison que je crois devoir sacrifier, en certains cas, mon intérêt personnel?

L'éducation est-elle créatrice ou ne fait-elle que développer, et les développemens qu'elle apporte ne supposent-ils pas quelque germe antérieur? En admettant que, comme le veut Montaigne, notre raison ait été formée par nos instituteurs, où nos instituteurs ont-ils pris les enseignemens qu'ils nous donnent? Ils les ont empruntés, dira-t-on, à d'autres instituteurs. Notre question se reproduira encore. Si l'on nous dit enfin que les maîtres de nos maîtres ont pris leurs préceptes dans les lois, si l'on allègue que les législateurs ont établi qu'il faut sacrifier l'intérêt personnel à la justice, je demanderai encore à quelle source les législateurs ont puisé l'idée du désintéressement.

On a présenté une autre solution : l'homme, a-t-on dit, se croit obligé de faire le bien parce que l'intelligence suprême l'ordonne ainsi, et qu'elle récompensera les bons comme elle punira les méchans. Mais est-il vrai que nul homme n'ait eu l'idée de l'obligation morale sans l'idée d'une autre vie. Remarquez que cette solution n'est qu'une modification de la doctrine de l'intérêt : l'homme qui ne rend un dépôt que par la crainte d'être puni dans une autre vie n'obéit qu'à l'égoïsme. La volonté de Dieu posée comme principe unique des déterminations morales, la crainte des châtimens célestes, l'influence de l'éducation, tous ces principes sont donc impuissans à expliquer ce qui se passe soit dans l'intelligence de l'homme, soit dans la pratique de la vie,

au milieu des circonstances diverses où nous nous trouvons engagés. Il faut donc en revenir à la conception spéciale du devoir ou de l'obligation morale.

Les sciences morales, comme toutes les autres sciences, doivent reposer sur certains principes vrais en tous temps et en tous lieux, parce qu'ils sont vrais en eux-mêmes. L'absolu est l'élément scientifique. Sans l'absolu point de science, avons-nous déjà dit; sans l'absolu moral point de science morale. La première question de la morale est donc de savoir s'il y a un absolu moral. Une vérité, pour être absolue, doit exister indépendamment de son aperception, c'est-à-dire exister *à priori*; mais il faut en même temps que la vérité *à priori* ait été recueillie par l'observation, c'est-à-dire reconnue *à posteriori*. Comme il faut de l'absolu pour que la science soit vraie, il faut de l'observation pour qu'elle soit à la portée de l'homme. Le problème de la science morale est donc de trouver *à posteriori* une vérité morale *à priori*; si vous omettez l'une de ces deux conditions, vous n'aurez pas de science, ou la science que vous obtiendrez ne sera qu'une abstraction qui pourra manquer de réalité. Il n'y a de réalité que dans le champ de l'observation. C'est pour avoir confondu le vrai et le réel, le fondement et l'instrument de la science, que la philosophie, dans ses oscillations perpétuelles, a incliné tantôt vers des abstractions sans réalité, tantôt vers des réalités sans vérité absolue. La dif-

ficulté réside donc entièrement dans la conciliation de ces deux élémens de toute science légitime, dans le concours de l'*à priori* et de l'*à posteriori*. Il faut que nous trouvions un absolu moral, et c'est sur le chemin de l'observation que nous devons le chercher. Il y a deux mondes sans cesse ouverts à l'observation, et qu'il faut parcourir pour savoir s'ils contiennent ce que nous cherchons : le monde interne et le monde externe. La sphère de l'externe est celle de la sensibilité par laquelle l'univers tangible et visible arrive jusqu'à nous. La sphère de l'interne est celle du MOI, ou de la liberté qui n'est pas autre chose que le MOI : la sensibilité et la liberté, tels sont donc les deux pôles de l'observation. Il suffit d'examiner attentivement les sensations, de résoudre le nœud des idées sensibles générales, pour épuiser tout ce qu'on peut savoir de la sphère sensible ; il suffit aussi d'une réflexion attentive pour connaître de la liberté tout ce qu'il est possible d'en connaître. Commençons par entrer dans la sphère extérieure, et voyons si elle peut nous donner l'absolu que nous cherchons.

Il y a une vérité morale absolue, si nous pouvons dire d'une action soumise à notre examen, qu'elle est bonne ou mauvaise d'une manière absolue, de telle sorte que nulle circonstance de temps ni de lieux ne puisse la légitimer si elle est mauvaise, ou la faire condamner si elle est bonne,

et que tous les hommes soient obligés, non-seulement de la juger ainsi, mais encore de reconnaître l'impossibilité où ils sont de porter un autre jugement. Maintenant y a-t-il dans la sensibilité des sentimens et par suite des idées sensibles qui soient marquées de ce caractère. Sachons bien ce que nous cherchons, et où nous le cherchons; évitons de confondre des idées appartenant à des sphères différentes. Nous sommes dans la sensibilité; mais nos sensations ou nos idées dites sensibles sont très-souvent mêlées d'élémens fort différens; en sorte que nous distinguons mal ces derniers d'avec les premières. Ainsi les phénomènes qu'on appelle appétits, désirs, affections, et qui paraissent ressortir entièrement de la sensibilité, se trouvent quelquefois mêlés de certaines idées rationnelles, et il en résulte un complexe demi-intellectuel et demi-sensible. Par exemple, l'amour de la patrie, la compassion, la vanité, l'ambition, l'émulation, ont été mis à tort au nombre des phénomènes purement sensibles. L'amour de la patrie contient l'idée du devoir; la compassion suppose l'idée du mérite, ou tout au moins d'un malheur non mérité; la vanité, l'ambition, l'émulation, impliquent à tort ou à raison l'idée d'un droit. Nous devons donc rejeter ces phénomènes hors de la sphère purement sensible. Que découvrons-nous dans les limites réelles de celle-ci? Nous avons cinq sens: tout ce qui vient immé-

diatement à la conscience, par l'intermédiaire des sens, est appelé sensation simple, primitive. Tout ce qui résulte de ces sensations primitives, sans mélange d'aucun autre élément, fait encore partie du domaine de la sensibilité : car il n'y a rien de plus dans les conséquences que dans le principe. Ainsi, en analysant tout ce qui nous vient par les sens, nous pouvons découvrir s'ils nous fournissent l'idée du bien et du mal absolu. Nous devons à nos cinq sens la connaissance des odeurs, des saveurs, des sons, de la lumière des couleurs, de la température et de la résistance. Il est clair que la loi morale n'est pas dans tout cela : en effet, la vérité morale n'est ni une odeur ni une saveur, etc. ; mais toutes nos sensations ont ce caractère commun qu'elles produisent du plaisir ou de la peine. La seule loi morale que puisse fournir la sensibilité envisagée sous ce dernier point de vue, c'est la fuite de la peine sensuelle, et la recherche du plaisir des sens. Quelques philosophes ont en effet posé cette règle comme principe de la conduite humaine. Examinons si elle porte le caractère de l'absolu ? Le plaisir et la peine sensibles représentent l'aise ou le malaise d'un de nos sens, soit du goût, soit de l'odorat, soit de la vue, etc., ou par une généralisation, la jouissance ou la souffrance de tous les sens. L'homme, dit-on, est destiné au bonheur ; c'est donc pour lui un devoir de le rechercher, et le bonheur n'est que la plus

haute généralisation de la jouissance sensible. Nous prétendons d'abord qu'on ne peut faire équation entre bien-être sensible et bonheur; le bonheur ne se compose pas seulement de jouissances sensibles; et très-souvent même il leur est opposé. Outre les peines et plaisirs physiques, il faut compter les peines et plaisirs de la sensibilité morale; et si l'on analyse ces derniers phénomènes, on s'apercevra que, comme nous l'avons dit plus haut, ils renferment des idées rationnelles qui sont tout-à-fait en dehors de la sphère sensible. Nous n'insistons pas pour le moment sur cette prétendue obligation de rechercher le bonheur, nous la supposons véritable; nous supposons de plus, que le bonheur se compose uniquement de bien-être sensible, et nous voulons voir si ce bien-être pourra contenir l'absolu que nous cherchons. Il faut que ce bien-être soit marqué des caractères suivans: 1° qu'il n'ait point de degrés, qu'il persiste toujours le même dans son intensité, qu'il soit indépendant des circonstances de temps et de lieux; 2° que tous les individus de l'espèce humaine reconnaissent en lui ce caractère. Or, il est manifeste que les phénomènes de la sensibilité sont susceptibles de variation: l'aise et le malaise augmentent ou diminuent en un seul instant, et quelle différence ne trouve-t-on pas entre deux affections éprouvées à des époques différentes. Comment le bien-être et le malaise physiques ne

seraient-ils pas dans une perpétuelle variation, puisqu'ils résultent d'un rapport entre deux termes variables : le monde sensible et les organes de la sensibilité. La nature physique n'est pas quelque chose de stable qu'on puisse fixer et décrire : au moment où vous en faites le tableau, elle change de figure et ne ressemble plus à l'image que vous tracez. Voyez l'aspect mobile des paysages : le foyer de la lumière se déplace perpétuellement, même dans un ciel pur ; et dans un ciel chargé de nuages, il est tour à tour voilé ou découvert, ravivé ou amorti par la densité changeante de l'atmosphère. Observez la composition et la décomposition perpétuelle des minéraux, la formation et la dissolution des plantes, la naissance, l'accroissement, le dépérissement et la mort des animaux. Ne peut-on pas dire de la nature ce qu'on a dit de la fortune, qu'elle n'est constante que dans son inconstance ; c'est pour cela que les Latins disaient : *Fit natura, non est;* la nature n'est qu'un perpétuel devenir, et c'est sans doute dans ce sens qu'il faut entendre la doctrine d'Héraclite sur *l'écoulement* des choses. D'un autre côté, notre nature physiologique, dans laquelle le monde sensible se réfracte, varie de toutes les variations de la vie animale : on sait que l'animal n'est qu'un flux et reflux perpétuel de molécules qui entrent et qui sortent. Trouvez-vous dans tout cela la base fixe d'une loi morale ? Le monde physique

et notre système sensible sont dans une mobilité continuelle, de telle sorte que si la nature devenait, par hypothèse immuable, elle retrouverait sa mobilité, en se réfractant dans notre organisme, et que notre organisme aurait beau se fixer dans un état constant : en réfléchissant le monde sensible, il ne produirait qu'un spectacle toujours divers. La sensibilité physique peut se définir : le variable et le multiple; l'absolu a pour caractère l'immuabilité et la fixité ; il est donc impossible de tirer une loi morale absolue du sein de la sensibilité physique.

TRENTE-CINQUIÈME LEÇON.

La loi morale absolue ne peut être donnée : 1° par le sentiment de la vie. — 2° Par le sentiment de l'activité spontanée du MOI. — 3° Par le sentiment de son activité réfléchie. — 4° Par le plaisir du développement intellectuel. — 5° Par la satisfaction morale et le remords, qui présupposent eux-mêmes un principe moral.

Il doit être prouvé maintenant que dans les limites de la sensibilité physique on ne peut rencontrer d'élément qui puisse jouer le rôle de vrai absolu ; elle ne contient donc aucun élément scientifique ; car, comme nous l'avons dit souvent, là seulement est la science où est l'immuable et l'absolu. Si nous ne nous adressons pas à une autre partie de la nature humaine, il faudra renoncer à la science morale. Examinons si, en pénétrant dans une sensibilité plus intime à

l'homme, nous découvririons la loi morale que nous cherchons.

Nous allons parcourir tous les détours de la sensibilité, entrer dans ses replis les plus secrets, et nous éliminerons tour à tour les élémens qui ne pourront pas donner la loi, de telle sorte que nous nous trouverons contraints d'aller la demander enfin à la raison.

Outre cette vie que les physiologistes appellent la vie de relation, et dont les organes sont les sens, ces instrumens intermédiaires entre le dedans et le dehors, il y a une vie plus intime à l'homme, vie encore physique, mais différente de la vie de relation. C'est le sentiment qu'on appelle sentiment de la vie, excité en nous par le déploiement du principe vital. Nous aurons à examiner si ce sentiment peut fournir l'élément scientifique. Au delà de cette vie intime, il y a dans l'homme, ce qui fait l'homme, l'élément sans lequel il serait une chose et non une personne : cet élément c'est le MOI. Le mode d'existence du MOI c'est l'activité. Le MOI n'est jamais passif : il est actif ou il cesse d'être. Or, cette activité se déploie avec plus ou moins d'aisance, et par conséquent avec plus ou moins de plaisir. Le déploiement de l'activité spontanée du MOI serait-il donc la base absolue de la loi morale? c'est ce que nous aurons à chercher. Dans l'activité du MOI il faut distinguer l'activité spontanée et l'activité réfléchie, et il fau-

dra voir si le sentiment de l'activité réfléchie est plus absolu, plus immuable que tous les autres. Enfin, outre l'activité libre dont l'homme est doué, il participe encore de l'intelligence. Là aussi peuvent se trouver des plaisirs plus ou moins vifs que nous devrons analyser.

Tels sont tous les degrés que nous avons à parcourir dans la sensibilité, et auxquels nous adresserons la question que nous avons faite à la sensibilité physique. Tous ces degrés sont compris dans le domaine du MOI et du NON-MOI, or, il est facile de montrer que ces deux mondes ne nous donneront jamais l'élément scientifique; en effet, la plus haute formule sous laquelle on puisse résumer le NON-MOI, c'est la multiplicité; d'une autre part, la plus haute formule du MOI, c'est l'individualité. Or, le multiple et l'individuel sont l'extrémité opposée de l'universel, et par conséquent de l'absolu. Comme au-dessus du MOI et du NON-MOI il n'existe que le monde de la raison, et que le MOI et le NON-MOI ne peuvent donner l'absolu qu'ils ne contiennent pas, il s'ensuit que c'est à la raison qu'il faut aller le demander. Mais au lieu de trancher ainsi d'un mot la difficulté, nous devons suivre pas à pas le MOI et le NON-MOI jusque dans leur dernier retranchement, les presser, les atteindre et les convaincre de ne pouvoir fournir un fondement à la science. Nous avons dit qu'il y a entre les

impressions organiques qui résultent de l'application des sens aux objets correspondans de la nature, d'une part, et de l'autre le déploiement de l'activité du MOI, entre la sensation extérieure et la conscience, un sentiment singulier, mais réel, que l'observation ne confond ni avec la sensibilité extérieure, ni avec le sentiment du MOI : c'est le sentiment de la vie. Il est impossible de décrire la vie, il faut la surprendre en soi-même pour la connaître : en l'absence de toute action du MOI et de toute sensation, je demande s'il ne nous reste pas un sentiment, une jouissance vague, qu'on appelle plaisir d'exister ou sentiment de la vie. Ceux qui éprouvent à un très-haut degré le sentiment des actes libres, comme ceux qui sont très-sensibles à la souffrance physique, savent très-bien distinguer ces deux genres de sentiment d'avec celui de la vie. Comme dans la philosophie du dernier siècle, le sentiment de l'activité libre s'est trouvé affaibli, on l'a confondu avec le sentiment de la vie. Cabanis a parfaitement distingué le sentiment de la vie, d'avec le résultat collectif des sensations externes, mais il l'a confondu avec le sentiment de la personnalité. Le sentiment de la vie n'est pas celui de notre personnalité, mais le premier accompagne toujours le second; de plus, le sentiment de la vie persiste en nous alors même que s'interrompt la sensibilité organique. Des propo-

sitions que je viens d'avancer on peut tirer une objection contre moi. En effet, puisque le sentiment de la vie est permanent, puisqu'il accompagne celui de la personnalité, et qu'il survit à celui de la vie organique, ce sentiment ne pourrait-il pas donner le point fixe que nous cherchons pour y appuyer la morale? Deux raisons s'opposent à la légitimité de cette conclusion : 1° le sentiment de la vie n'existerait pas sans le sentiment parallèle du MOI humain ; cette relation fait qu'il devient individuel et qu'il est ainsi en opposition avec l'absolu ; 2° le sentiment de la vie intime est modifié par celui de la vie de relation. Si la vie extérieure trouble la vie intime, j'éprouve de la souffrance ; si l'une facilite le déploiement de l'autre, j'éprouve du plaisir ; le sentiment de la vie intime est donc variable dans le même individu. Observez-le dans un autre, vous le trouverez plus énergique ou plus faible que dans le premier. Le sentiment de la vie est donc convaincu de ne pouvoir fournir un élément absolu.

Passons au sentiment du MOI, nous arrivons ici à une région différente : c'est celle de l'activité. Le MOI agit-il sans obstacle, sans que la vie de relation arrête le développement de la personne : il y a plaisir ; trouve-t-il quelque résistance : il y a déplaisir. La vie de relation fait son apparition dans le sentiment de la vie intime, et nous ne pouvons sentir la vie intime qu'autant que le MOI se connaît lui-

même ; car s'il ne se connaît pas, rien n'existe pour lui. Ainsi le plaisir et la peine supposent la conscience du MOI, quelle que soit l'origine du sentiment agréable ou désagréable, c'est-à-dire, qu'il provienne du principe vital, ou qu'il dérive de la vie de relation. Serait-ce donc dans le sentiment de l'activité spontanée du MOI que se trouverait le principe de la morale? Nous l'avons déjà dit, l'individuel ne peut pas donner l'absolu ; de sorte que plus vous puiserez le bonheur à une source voisine du MOI, et croirez l'épurer en le rendant immédiat, plus vous le rendrez individuel, et l'éloignerez du caractère de l'absolu. L'absolu et l'individuel se repoussent.

Continuons notre route : l'activité du MOI peut de spontanée devenir réfléchie : il peut délibérer et ne se résoudre qu'après délibération. Ici le phénomène commence à se compliquer ; il contient un élément absolu, mais qui ne ressort pas de la sensibilité et qu'il importe d'en séparer : j'ai résolu d'agir ; un obstacle s'oppose au développement de ma résolution, voici alors ce qui se passe : 1° sensation pénible ; 2° sentiment désagréable à l'idée d'une force supérieure qui me fait obstacle ; 3° indignation de ma nature libre contre la force qui la gêne. Dans les deux premiers élémens tout est sensible, dans le troisième est renfermé le blâme, qui est un élément rationnel. Si nous ne distinguons pas le blâme de l'élément sensible, nous croirons trouver l'absolu au sein de la sensibilité ; car le blâme se rattache

à l'idée de droit; et l'idée de droit à l'idée de bien ; il est clair que nous empiétons ici sur un autre terrain que sur celui de la sensibilité : ce n'est pas à cause du sentiment pénible que nous nous indignons, mais à cause de l'indignation que nous éprouvons le sentiment pénible. Mais ce sentiment sera tantôt faible, tantôt énergique; il variera d'individu à individu, et il ne pourra porter encore l'édifice de la morale.

Voyons maintenant si le plaisir qui s'attache au développement de l'intelligence pourra nous fournir les fondemens de la morale. J'ai résolu un problème compliqué de géométrie : le MOI agit dans l'intelligence, car sans l'activité du MOI point de faits intellectuels ; le MOI a donc ici la conscience de son activité et de son activité non limitée par des obstacles : c'est là un premier plaisir. Un second plaisir vient de la perception de la vérité ; jusqu'ici nous sommes dans la sphère sensible, et les plaisirs que nous venons de citer partagent la mobilité de tous les phénomènes sensibles. Si l'on me dit que la possession de la vérité ennoblit le MOI, que la vérité a une valeur absolue, et que le plaisir qui en résulte est également absolu, j'accorderai que la dignité de la vérité est absolue, que tous les hommes lui reconnaissent ce caractère, et ne peuvent pas ne pas le lui reconnaître ; mais je nierai que le plaisir résultant de la découverte du vrai soit également absolu, c'est-à-dire, le même chez tous les hommes,

et toujours identique dans un seul individu. En conséquence, il ne peut pas plus que les phénomènes précédens engendrer de règle morale ni de base scientifique.

Un élément rationnel et absolu était mêlé dans les deux derniers phénomènes sensibles que nous venons de parcourir : dans le sentiment de notre activité réfléchie, et dans celui du déploiement de l'intelligence. Nous avons vu qu'il était important de distinguer ces principes opposés, pour ne pas nous imaginer que nous trouvions dans la sensibilité ce qu'elle ne peut fournir. Il est un autre phénomène sensible plus voisin encore de l'élément rationnel et absolu. Je veux parler de la satisfaction morale et du remords. Telle action nous a paru obligatoire et nous l'avons accomplie ; il y a ici double plaisir : celui de l'exercice de la liberté et celui de l'accomplissement du devoir. Si au contraire nous n'avons pas mis à exécution ce que nous croyions devoir faire, nous éprouvons encore le plaisir de la liberté, mais en même temps le déplaisir de la violation du devoir, c'est-à-dire le remords. La satisfaction morale et le remords ont été pris pour base de la morale. Il y a en effet quelque chose d'absolu au fond de ces deux sentimens ; mais ce quelque chose est justement ce qu'on refuse de reconnaître : c'est l'idée *à priori* de devoir ou de bien moral. La satisfaction et le remords ne pourraient pas prendre naissance sans l'idée spéciale de mo-

ralité; ils présupposent donc un principe d'où ils sortent eux-mêmes. De plus, la satisfaction morale et le remords, bien que dérivés d'un principe absolu, n'en découlent cependant pas toujours avec la même abondance. La même action morale nous transportera un jour d'enthousiasme, et nous laissera le lendemain dans la plus complète indifférence. Voyez aussi comme les hommes sont divers dans les émotions que leur cause le bien ou le mal moral. Cette prétention d'identifier, d'une part, le bien moral et le bonheur, par la satisfaction morale, et de l'autre, le mal moral et le malheur, par le remords, avait poussé les stoïciens à nier le bien et le mal physique. Nous pensons qu'il ne faut pas se mettre en contradiction avec la langue du genre humain, sous peine de se mettre en opposition avec la réalité; qu'il faut continuer à distinguer le bien et le mal physique des jouissances et des peines morales, et que dans ces dernières, il faut faire la part de l'intelligence ou de la raison, qui voit ce qui est bien et ce qui est mal en soi-même, et de la sensibilité qui se borne, là comme partout ailleurs, à ce simple fait : je jouis, je souffre. Ainsi, nous concluons que la sensibilité dans toutes ses phases, prise à la limite extérieure de l'organisme ou dans le sanctuaire le plus rapproché du MOI, ne fournit toujours qu'une mesure individuelle et variable, et qu'il faut chercher ailleurs la vérité morale absolue.

TRENTE-SIXIÈME LEÇON.

Retour sur la satisfaction morale, ou le contentement de soi-même. — De la doctrine des peines et récompenses à venir. — L'idée de peine et de récompense présuppose : 1° l'idée de mérite et de démérite, et par conséquent celle de bien et de mal moral ; 2° l'idée d'un Dieu souverainement juste, et par conséquent celle de justice. — La loi morale, qui ne peut venir de la sensibilité, ne provient pas davantage de la liberté. — Il faut donc joindre la raison à ces deux facultés. — La raison se réfléchit dans la conscience comme les deux autres, et nous trouvons ainsi par l'observation une règle absolue. — Les langues contiennent la preuve d'une vérité morale absolue.

Nous avons traversé les différentes sphères de la sensibilité, depuis la sensation la plus extérieure jusqu'au sentiment le plus intime, et nous avons trouvé que jouir par l'action des organes extérieurs, ou jouir par le développement

de l'activité ou de l'intelligence, c'est toujours jouir, c'est-à-dire, subir une impression variable, fugitive, passagère, qui ne peut donner la règle absolue dont nous avons besoin en morale. Nous avons rencontré dans cette analyse différens phénomènes complexes, où la raison se mêle à la sensibilité, et où il est important de distinguer ce qui appartient à l'une de ce qui appartient à l'autre. Nous sentons le besoin d'y revenir en peu de mots. La peine et le plaisir naissent de la difficulté ou de la facilité que le MOI éprouve dans son action. Quand le MOI s'exerce seulement pour s'exercer, l'obstacle qu'il rencontre lui cause une souffrance qui est simple. Mais si le MOI déploie son activité pour parvenir à la découverte de la vérité, la difficulté qu'il éprouve lui procure une peine complexe : il souffre d'abord, parce qu'il est gêné dans son activité libre; il souffre ensuite, parce qu'il se trouve blessé dans son rapport nécessaire avec la vérité. Cette souffrance a déjà un caractère de moralité, mais ce n'est pas en tant que souffrance, c'est parce qu'elle se rapporte à l'obligation imposée à l'homme de rechercher la vérité. Si ce n'est pas par un empêchement extérieur, mais par la faiblesse de notre volonté, que nous sommes éloignés de la vérité, la souffrance est plus vive encore, car il y a gêne du MOI qui n'a pas fait ce qu'il aurait voulu faire, et dé-

plaisir de n'avoir pas accompli ce qu'il savait devoir accomplir. Si, au contraire, le philosophe est parvenu à la découverte de la vérité, il éprouve une jouissance également complexe, au sein de laquelle nous devons soigneusement distinguer l'élément qui n'est qu'une sorte de contre-coup de la raison ou de l'absolu. Mais c'est surtout lorsqu'il a mis en pratique la vérité morale que sa jouissance prend un caractère remarquable. Elle est d'abord contre-balancée par une douleur, car le MOI souffre en triomphant de ses passions : combattre est dur, vaincre est triste. Le contentement de l'homme de bien est donc grave et sérieux : ce n'est pas de la gaieté. Ce contentement est si pur et si désintéressé, qu'on a peine à le confondre avec les autres phénomènes de la sensibilité, et cependant il est aussi un phénomène sensible, susceptible de degrés et de variations. Il présuppose une vue de la raison, c'est-à-dire, quelque chose d'absolu, mais il n'est pas lui-même absolu. Épicure ne pouvait connaître ce contentement de soi-même, qui implique la connaissance de la loi morale, et cependant il le donnait pour but au sage. Il voulait faire prédominer les plaisirs de l'âme sur les plaisirs du corps; mais, en conseillant la recherche des premiers, il négligeait d'indiquer à quelle source on pouvait les puiser; il méconnaissait l'absolu, qui est le seul fonde-

ment du contentement de soi-même, et sa doctrine était un paralogisme.

Il me reste à parler d'un système par lequel on a tenté de donner au bonheur la fixité qui lui manque. Il s'agit de la doctrine qui fait consister la vertu dans la recherche des récompenses à venir. Les plaisirs des sens et les plaisirs de l'âme qui se goûtent sur cette terre, étant variables et fugitifs, on a cru pouvoir leur substituer le bonheur immuable de la vie future. Cette doctrine est supérieure à la doctrine commune de l'intérêt bien entendu; vous voulez m'attirer à la vertu en me parlant de la paix de l'âme, que je recueillerai demain, quand les passions seront apaisées; mais le lendemain n'est pas sûr, le plaisir assuré du présent vaut mieux que le plaisir incertain de l'avenir. Lorsqu'à l'avenir fortuit de la vie terrestre on substitue l'avenir inévitable de l'autre vie, on donne sans doute au bonheur une base plus certaine; toutefois ce bonheur n'est l'objet ni de la raison ni de la liberté, mais de la sensibilité; or, nous le savons, la sensibilité est variable; les hommes seront diversement affectés de ces joies immortelles que vous leur promettez, et que vous ne pouvez pas même décrire sans leur donner une ressemblance avec les joies terrestres. Vous n'êtes donc pas encore ici en possession d'un principe absolu et invariable de conduite.

Cette doctrine est encore sujette à une autre objection. Les peines et les plaisirs de la vie future sont institués à titre de châtiment et de récompense. Or, punir et récompenser suppose des actions bonnes et des actions mauvaises. Il faut donc connaître le bien et le mal moral pour connaître celles de nos actions qui seront récompensées et celles qui seront punies. Le système des peines et des récompenses à venir repose sur ce principe : il y a une connexion nécessaire entre le bien moral et le bonheur, entre le mal moral et le malheur ; il suppose donc l'intelligence des premiers termes aussi bien que celle des seconds. Il admet ce qu'il voudrait nier : l'idée absolue du bien et du mal, d'où dérive l'idée du bonheur et du malheur à venir; il ne peut, sans cercle vicieux, donner pour premier but à la conduite humaine un bonheur à venir qui n'est évidemment qu'une conséquence.

Ce n'est pas tout : les joies de la vie future sont une récompense. Qui est-ce qui récompensera? ce sera Dieu. Mais sera-ce Dieu comme toute-puissance ou Dieu comme toute-justice? Si Dieu punit parce qu'il est juste, il y a donc une règle de punition, et par conséquent une règle absolue de nos actions? Ce ne sont pas les peines et les récompenses qu'il faut placer comme règle dans l'autre vie, c'est la justice de Dieu? Si Dieu punissait, non en vertu de sa justice, mais en vertu de sa

puissance, on ne saurait comment saisir la volonté capricieuse de ce Dieu, et elle ne pourrait nous servir de règle. Ce n'est donc ni le plaisir ni la peine qui est la loi de notre conduite, c'est l'idée du bien et du mal moral; c'est la justice punissant ou récompensant. Quand on affirme que c'est la volonté de Dieu qui est la loi morale, je réponds oui et non. Non, si l'on entend parler d'une volonté arbitraire; non encore, si l'on ne considère Dieu que comme tout-puissant; oui, si l'on entend parler d'une volonté juste, si l'on fait équation de justice et de Dieu. Celui qui se prétend athée, et qui reconnaît la justice, se frappe lui-même de contradiction, comme celui qui se pique de religion et qui nie la justice.

La sensibilité est donc impuissante à nous fournir le bien moral absolu, soit qu'on s'arrête aux plaisirs sensuels, ou qu'on s'élève au plaisir qui accompagne le développement du MOI, ou qu'enfin on parvienne jusqu'à ces plaisirs plus nobles et plus purs, qu'on appelle le plaisir d'avoir bien fait, ou les récompenses de l'autre vie.

Si la sensibilité ne peut produire l'absolu, la liberté, qui est le fond du MOI lui-même, serait-elle plus féconde? Le MOI est individuel, et la vérité morale est universelle. Le MOI est libre et changeant, la vérité morale est nécessaire et immuable. L'arbitraire et l'absolu se contredisent. Si le MOI se posait lui-même son but, il pourrait le changer,

et il ne se prescrirait pas ainsi de véritable règle. Nul ne s'oblige soi-même. Le MOI ne peut donc être obligé qu'envers quelque chose d'impersonnel et d'absolu.

La sensibilité et la liberté ne contiennent que du contingent : il faut chercher ailleurs la vérité morale absolue. Montrons d'abord que cette vérité existe ; et, pour en faire ressortir le caractère de nécessité, opposons-lui une vérité contingente. Si je dis, par exemple : abstiens-toi, et tu seras heureux, admettra-t-on cet axiome comme une vérité nécessaire ? Le bonheur n'est-il pas reconnu comme quelque chose de très-incertain ? Quand j'aurai accompli mon sacrifice, et que viendra le moment d'en recueillir le prix, la mort ne pourra-t-elle pas me frapper. Le rapport entre la modération et le bonheur ne constitue donc qu'une vérité éminemment contingente. Mais si je dis : il est bien de modérer ses passions, y a-t-il ici quelque chose de contingent ? Cette proposition peut-elle souffrir quelque exception ? y a-t-il pour elle un présent et un avenir ? peut-elle être vraie aujourd'hui et ne pas l'être demain ? Le problème que nous avons à résoudre, c'est de trouver une vérité qui impose à l'agent une obligation absolue, c'est-à-dire, qui lui commande d'agir contre son intérêt même. Un homme a reçu un dépôt doit-il le garder ou le rendre ? Quelle est la réponse de l'humanité à ce sujet ? Que pense aussi l'humanité

du magistrat, dont le devoir est de veiller sur la loi, et qui la vend au poids de l'or? Il y a donc des vérités morales absolues, jusque-là même que les moralistes, ennemis de l'absolu, parlent de devoir. Or, pesez bien cette expression de devoir, et examinez si le bonheur peut constituer une obligation. A la sensibilité et à la liberté, il faut donc, comme nous l'avons dit, ajouter la raison. La raison est la faculté par laquelle nous saisissons l'universel et l'absolu, et comme la raison se reflète dans la conscience, nous trouvons ainsi par l'observation une vérité absolue.

L'aperception de l'absolu est un fait réel et observable, quoique l'absolu lui-même dépasse de tous côtés les limites de l'observation. Nous avons donc résolu le problème que nous nous étions posé: remplir la condition de la science, c'est-à-dire, lui donner un point de départ dans l'observation, et lui trouver un fondement solide, c'est-à-dire, lui fournir un principe absolu; en d'autres termes, nous avons accompli notre double tâche: trouver *à posteriori* une règle qui ait une valeur *à priori*.

Les langues, qui sont l'expression de la pensée humaine, déposent toutes de l'existence d'un principe absolu en morale qui se distingue du bonheur. Partout nous trouverons les mots devoir et intérêt en opposition, comme les mots bien et mal, vice et vertu, égoïsme et dévoûment. Toutes les lan-

gues contiennent aussi l'équivalent du mot admiration. Or, dans l'admiration il y a un sentiment; mais il y a aussi une idée; ce n'est même qu'à la condition de l'idée que le sentiment existe : il faut que l'intelligence ait approuvé avant que la sensibilité se soit mise en jeu. On se *félicite* de posséder un objet de plaisir, mais on ne *l'admire* pas.

L'homme heureux et l'homme vertueux ne nous font pas éprouver une impression que nous appelions de la même manière. Aristippe au sein de ses molles délices, et Socrate vidant la coupe de la ciguë, ne produiront pas dans votre âme la même émotion, et ne feront pas échapper de vos lèvres les mêmes paroles. L'indignation est la contre-partie de l'admiration, et comme celle-ci elle contient un élément désintéressé. On ne s'indigne pas contre un objet inanimé qui nous blesse; la souffrance n'est pas la mesure de l'indignation. Le désir de l'estime, la crainte du ridicule, sont encore des phénomènes qui se rapportent au désintéressement. Nous ne voulons pas de l'estime, si elle s'attache à des biens qui ne nous appartiennent pas. L'empire de l'opinion repose sur la connaissance commune que tous les hommes possèdent du bien et du mal moral. Le sentiment du ridicule touche d'un côté à la vanité, et de l'autre à l'honneur. On ne craindrait pas le ridicule si l'on ne redoutait l'opinion, et on ne redouterait pas l'opinion si elle ne s'appuyait jamais que sur une base arbitraire et

mobile. L'estime est inexplicable, si l'homme n'agit jamais que par intérêt. Vous saisirez aussi la distinction qui existe entre le regret et le repentir. Quand nous avons échoué dans une entreprise, nous regrettons le temps et les biens perdus; quand nous perdons aux jeux de hasard, nous regrettons la fortune; mais si nous trompons notre adversaire, notre sentiment est le repentir, et non plus seulement le regret. Ce sentiment est une preuve que les hommes ne tiennent pas seulement compte des biens et des maux physiques. Le bien moral n'est donc pas la même chose que le bonheur, quoique le premier mérite le second; mais c'est justement pour le mériter qu'il doit en être différent. S'il est vrai que cette maxime : *ne trompez pas, parce que vous seriez trompés vous-mêmes*, soit sujette à des exceptions, et par conséquent retenue dans les limites du contingent, il faut lui substituer cette autre maxime : *ne trompez pas, parce que cela est mal*, c'est-à-dire, qu'il faut substituer le système du devoir à celui du bonheur, l'absolu au relatif, le nécessaire au contingent.

TRENTE-SEPTIÈME LEÇON.

La conception nécessaire de l'absolu en morale ne subjective pas cette vérité. — Elle présuppose une aperception antérieure qui est pure et non réfléchie. — Les langues et la logique sont au point de vue réfléchi. — Le vrai absolu en morale étant trouvé, la science morale est possible (1). — La distinction du bien et du mal est antérieure à l'obligation. — L'obligation suppose la liberté ; preuve logique ou indirecte de la liberté. — La conscience confirme l'existence de la liberté ; preuve directe ou psychologique de la liberté. — D'un argument de Kant contre la liberté. — La loi de causalité ne domine pas le pouvoir de vouloir ou la liberté ; elle ne régit que les phénomènes, et elle s'arrête devant Dieu et devant l'homme (2). — La liberté est placée entre la sensibilité et la raison ; sollicitée par l'une, obligée par l'autre. — La liberté se distingue : 1° du désir ; 2° de la productivité ou du pouvoir d'agir (3).

QUAND on porte une analyse sévère dans les phénomènes de conscience, on arrive à dégager du sein du sentiment un élément idéal. Le carac-

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, page 253 (première édition).

(2) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES : *Du premier et du dernier fait de conscience*, page 347 (*ibid.*)

(3) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, page 260 (*ibid.*)

tère du sentiment c'est d'être conditionnel; le caractère de l'idée c'est d'êtreabsolue. La raison, en présence de certaines propositions, les reconnaît comme vraies dans tous les temps et dans tous les lieux, et ne peut pas les dépouiller de leur universalité et de leur nécessité. C'est là que se trouve l'absolu. Cependant on en conteste l'existence, et l'on se fonde sur son caractère même de nécessité. Comment parvenez-vous, nous dit-on, à établir quelque chose d'absolu? Ne dites-vous pas que le MOI est forcé de reconnaître telle ou telle vérité? Or, ne vous apercevez-vous pas que ce que vous prenez pour une réalité objective n'est que la forme de votre esprit, et que la nécessité où vous êtes de concevoir telle ou telle vérité est purement subjective. Nous avons déjà répondu à cette objection quand nous nous occupions de constater l'existence de l'absolu en général; il n'est pas inutile de reproduire notre réponse à propos de l'absolu moral en particulier.

Sans doute la conception nécessaire d'un principe le subjetive, pour ainsi dire, et l'engage dans la relativité du MOI humain. Mais la conception nécessaire est une conception réfléchie; elle suppose donc une aperception antérieure. Cette aperception est pure, non engagée dans les liens de la réflexion, sans mélange du MOI humain, qui est un élément réfléchi. La raison aperçoit la vérité; quand cette aperception se réfléchit dans la con-

science, le *je* intervient; mais la raison s'est d'abord développée sans le *je*. Il en est de la raison comme de la sensibilité; si cette dernière ne se redoublait pas dans la conscience, il n'y aurait pas sensation, nous n'arriverions pas à dire *je sens*. Avant cette sorte de répercussion de la raison et de la sensibilité dans la conscience, l'une et l'autre sont impersonnelles. La vie intellectuelle et la vie sensible pourraient, à la rigueur, marcher sans la conscience : ce n'est pas la conscience de la mémoire qui fait que je me souviens. Ainsi, avant la vie réfléchie est une vie spontanée, où le moi ne s'aperçoit pas lui-même, où il n'existe même pas, (car c'est la réflexion qui le fait être), et où, par conséquent, il ne peut ni conditionner ni subjectiver la vérité. L'équation de Kant entre raison et raison humaine, est donc vicieuse. Dans sa critique de la raison pure, il ne s'est pas élevé jusqu'au vrai principe de la pure raison. Pour sortir du cercle vicieux dans lequel est enfermée la logique, il faut dépasser le point de vue réfléchi où la vérité est tombée dans le moi; il faut arriver jusqu'à cette aperception pure, qui n'est telle qu'à la condition de s'ignorer elle-même; dès que le moi en a conscience elle n'est plus. On ne peut donc la saisir en quelque sorte que de profil, et tout ce qu'on en dit c'est qu'elle a existé. Ainsi il arrive quelquefois, dans la chaleur d'une dispute, qu'on aperçoit une vérité sans songer à élever ou à rejeter aucune

des objections qui peuvent être faites contre elle. Il y a là une affirmation sans négation, une conception pure sans caractère de nécessité. Ni les langues ni la logique ne peuvent donner une idée exacte de ce phénomène, car elles sont au point de vue réfléchi, et par conséquent à un point de vue qui contient déjà de la négation, c'est-à-dire qui nie la possibilité de mettre la vérité en doute et la subjective. Quand vous réfléchissez à une vérité, vous ne pouvez pas ne pas nier le contraire; dans ce cas, l'affirmation suppose la négation, et réciproquement. Mais antérieurement, s'est accomplie une aperception pure, encore une fois, une affirmation sans négation. Ainsi, dans l'état présent de notre vie intellectuelle, nous disons : je ne puis pas ne pas croire qu'il faut être fidèle à l'amitié; et si l'on me conteste cette proposition, je n'aurai à fournir, pour réponse, que la nécessité où je me trouve d'admettre cette vérité; mais antérieurement j'ai débuté par cette aperception pure : il est bien d'être fidèle à l'amitié. C'est une intuition de quelque chose de vrai en soi-même et non de vrai relativement à MOI ; c'est là le véritable absolu moral, la vraie base scientifique. La science morale est donc possible.

On voit que la distinction du bien et du mal moral est antérieure à l'obligation; en effet, il faut que la vérité existe avant qu'elle oblige le MOI. L'obligation est donc fondée sur l'idée du bien et

du mal, loin que l'idée du bien et du mal soit fondée sur l'obligation. Tantôt la vérité est purement spéculative, et elle oblige le MOI seulement à la croire; tantôt elle demande à être réalisée par l'action, et elle oblige le MOI à la pratiquer. Il n'y a donc pas en nous deux facultés, l'une pour la morale, l'autre pour la vérité, car la vérité est *une*.

L'obligation repose sur le rapport de la raison et de la liberté. C'est ici qu'intervient l'idée de loi. La loi suppose deux termes corrélatifs; là où il n'y a pas de liberté il n'y a pas de loi, et il n'y a pas de loi non plus là où il n'y a pas quelque chose de supérieur à la liberté. La meilleure preuve indirecte de la liberté, c'est la loi; car si la loi suppose un élément souverain et absolu, elle suppose aussi un élément libre qui puisse se conformer à la raison. Mais ce n'est là qu'une preuve indirecte; avec cet argument, je crois aussi bien à votre liberté qu'à la mienne. S'il n'existait pas d'autre preuve, le MOI n'aurait pas conscience de sa liberté, c'est-à-dire de lui-même. A la preuve logique il s'ajoute donc une preuve psychologique.

Kant a élevé contre la liberté un argument qu'il est bon d'examiner ici: tout fait, dit-il, suppose une cause; la détermination de la volonté est un fait; elle a donc une cause, qui aura une cause elle-même, et ainsi à l'infini, ce qui constitue la fatalité. Tout fait suppose une cause: cela est

vrai, si l'on entend par fait un phénomène qui commence d'exister. Ainsi, je produis un mouvement, ce phénomène a pour cause la contraction du muscle; cette contraction est à son tour un phénomène causé par l'action du nerf, et cette action est produite par la détermination ou par la volition; jusqu'ici nous sommes dans l'ordre des phénomènes qui commencent et qui finissent, qui naissent et meurent, qui passent pour revenir et reviennent pour passer encore. La détermination ou la volition est un phénomène de ce genre; mais elle n'a pas d'autre cause que le pouvoir de vouloir, qui est permanent dans le moi, qui ne s'éteint pas pour renaître, qui ne renaît pas pour s'éteindre, en un mot, qui ne passe pas. Si ce pouvoir a commencé, c'est ce que nous ne pouvons déterminer ici; toujours est-il que nous ne le voyons pas commencer, et qu'en conséquence il n'est pas un phénomène. Le pouvoir de vouloir est ce que nous appelons la liberté; il existe dans l'homme et en Dieu. Le principe de causalité, qui ne domine que les phénomènes, expire donc devant Dieu et devant l'homme. Le pouvoir de vouloir n'est pas susceptible de plus et de moins: quand on parle d'une volonté plus ou moins forte, plus ou moins énergique, on confond la volonté avec la passion qui l'accompagne. Le principe de causalité ne comprend pas le moi humain. Le moi ne serait plus une personne, mais une

chose, si la liberté commençait et finissait comme les phénomènes. La liberté humaine est placée entre le monde extérieur et la raison ; le monde extérieur la sollicite, la raison l'oblige ; le premier lui fournit des mobiles, la seconde lui donne un motif. La liberté est le pouvoir de résister à ces mobiles ou de les suivre, comme de méconnaître les motifs rationnels ou de leur obéir. Le désir doit être soigneusement distingué de la volonté ou de la liberté : le désir se fait en moi sans moi. A proprement parler, ce n'est pas moi qui désire, c'est la sensibilité en moi : je ne suis pas responsable de mes désirs, je le suis de mes volontés. La volonté n'a pour cause qu'elle-même ; ni les mobiles ni les motifs ne l'entraînent fatalement, car elle peut leur résister, et c'est en cela que consiste son mérite. Dans le phénomène de la délibération, la liberté éclate plus haut encore : si l'agent hésite, c'est qu'il est libre. On a dit que quand nous nous déterminons après délibération, c'est l'un des deux poids de la balance qui l'emporte sur l'autre : mais le motif rationnel, ou l'idée du devoir étant purement immatériel, ne peut agir physiquement ni se comparer à un poids ; il en est de même du désir sensible. Remarquez qu'il ne faut pas confondre la liberté avec la productivité : quelquefois la volition ne peut accomplir son acte ; elle est impuissante, ou à mouvoir le corps, ou à gouver-

ner la pensée ; mais le pouvoir de vouloir n'en a pas moins émis librement la volition. La liberté existe dans ce cas, seulement elle ne se manifeste pas au dehors. Mettez un homme dans les fers : il peut encore être libre, car il peut disposer de ses volitions. Que je forme le projet d'accomplir demain tel ou tel acte, lors même qu'un obstacle matériel viendrait me réduire à l'impuissance, je n'en ai pas moins aujourd'hui formé librement ma résolution, et la véritable liberté est dans ce rapport indissoluble de la volition au pouvoir de vouloir. La liberté est donc toute intérieure et toute immatérielle. A la volition commence la série des causes secondes et des effets ; mais au-dessus de la volition est la volonté, cause première sur laquelle rien n'agit, cause qui se suffit à elle-même, cause qui n'est pas effet.

TRENTE-HUITIÈME ET DERNIÈRE LEÇON.

Le principe de substance limite le principe de causalité, donc la liberté existe. — La liberté, étant placée entre la sensibilité et la raison, doit abandonner la première et rester fidèle à la seconde, qui seule est obligatoire. —Premier devoir de la liberté : se maintenir liberté ; résister aux choses sensibles et s'unir à la vérité, qui est la loi de la liberté. — Deuxième devoir : éclairer la raison pour mieux découvrir la vérité morale ; s'imposer toutes les actions qui pourraient devenir loi générale (1). —La vérité morale, comme toute autre vérité, réside en Dieu. — Il y a donc une base absolue de la morale. — L'ontologie est donnée dans la psychologie (2). — Des attributs de Dieu (3). — La religion est le sommet et non la base de la morale (4). — Conclusion.

Il y a du bien et du mal, donc il y a obligation; il y a obligation, donc il y a liberté. Le MOI c'est l'acti-

(1) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *programme* de 1817, pages 249, 250 (première édition).

(2) Voyez, FRAGMENS PHILOSOPHIQUES, *préface*, page xxxix (*ibid.*)., et *programme* de 1818, page 290.

(3) Voyez, *ibid.*, *programme* de 1817, pages 255 et suiv. (*ibid.*).

(4) Voyez *ibid.*, page 246

vité indépendante, volontaire, libre : la conscience nous l'atteste, et quand même nous ne pourrions pas résoudre les objections extérieures qu'on élèverait contre ce témoignage, il n'en subsisterait pas moins; les objections prouveraient contre la science et non pas contre la liberté. L'objection capitale ressort du principe de causalité : mais ce principe s'arrête devant la liberté. Le principe de substance limite le principe de causalité : la substance est cette inconnue au delà de laquelle il n'y a rien relativement à l'existence. Le principe de substance domine donc le principe de causalité, qui est restreint au champ des phénomènes; ce dernier enveloppe les causes qui produisent, mais il n'atteint pas celles qui veulent produire; il ne nous donne pas des causes intelligentes, car nous ne serions pas encore sortis de la mythologie; il nous fournit des causes matérielles, comme celles dont le monde est peuplé. C'était une induction illégitime qui nous avait fait transporter la cause intentionnelle au dehors de nous; nous en dirions autant de l'induction, qui nous ferait reporter en nous la cause matérielle. Dans le premier cas il n'y a plus que des personnes, dans le second il n'y aurait plus que des choses. Il faut donc laisser vivre à côté l'un de l'autre le principe de liberté et le principe de causalité, chacun dans la sphère qui lui appartient, l'un au dedans, l'autre au dehors, le premier dans la substance et le second dans les phénomènes.

La liberté existe donc, elle est une conséquence de l'idée du bien moral, et elle doit se rattacher à son principe. La position humaine est celle-ci : d'un côté, les choses sensibles d'où viennent les sensations qui constituent le bonheur placé dans cette vie ou dans la vie future, et qui est toujours du bonheur ou de la sensibilité ; de l'autre côté, la vérité morale absolue éclairant la raison et obligeant la liberté. La liberté doit donc résister aux choses sensibles ; autrement elle s'abdiquerait elle-même, elle irait contre sa loi, qui est le bien moral. Elle ne doit pas se laisser pousser au bien par l'intérêt sensible, mais elle doit s'y déterminer d'elle-même. Ainsi, le premier devoir de la liberté c'est de rester liberté et de se préserver de l'empire des choses. Son second devoir c'est d'éclairer et d'agrandir sa raison, qui lui révèle la vérité morale. Heureux les individus et les peuples qui, sachant qu'ils ne sont pas des choses, connaissent les rapports de la liberté à la raison et à la vérité ! Malheureux ceux qui, reconnaissant leur liberté, ne savent pas l'usage qu'ils en doivent faire. Ils se renferment dans les limites de leur liberté, et se bornent à une vie négative ; tel était le stoïcisme. Cette morale est sans doute supérieure à celle du bonheur, mais elle n'est pas la vraie morale : il faut mettre la liberté en rapport avec la raison, c'est-à-dire avec la vérité. Ainsi : 1° ne rien faire qu'avec la conscience du désintéressement, c'est-à-dire, se dé-

tacher des choses sensibles; 2° s'approcher aussi près que possible de la vérité morale absolue, en s'imposant toutes les actions qui pourraient faire l'objet d'une législation universelle, en d'autres termes, soumettre chacun de nos actes à ce critérium : *pourrait-il servir de règle éternelle?* telle est la double loi de la liberté.

Nous avons donc constaté l'existence de la vérité morale absolue, ou de l'idée absolue du bien. Si l'on se rappelle les développemens auxquels nous nous sommes livrés sur l'origine des idées absolues, on sera convaincu que cette idée n'est pas subjective; qu'avant le point de vue réfléchi qui engage la vérité dans la sphère du MOI, est une aperception spontanée et fugitive, une affirmation sans négation, où le MOI ne s'aperçoit pas lui-même, et où la raison demeure impersonnelle. Nous avons ainsi considéré le rapport de la vérité avec l'homme; il nous reste à revenir sur le rapport de l'homme avec l'être infini ou avec Dieu. La question à résoudre est celle-ci : n'y a-t-il ou n'y a-t-il pas de Dieu en morale?

Comment passerons-nous de cette idée : il faut être fidèle à ses sermens, à cette autre : toute vérité réside dans un être substantiel qui les contient. Pour nous assurer de la légitimité de ce passage, il faut que la psychologie devienne logique, c'est-à-dire, qu'elle se prenne pour objet de son examen, car la logique n'est qu'un retour de la psychologie

sur elle-même. Nous l'avons déjà dit plusieurs fois : le premier moment de la vie intellectuelle contient l'idée du MOI, celle du NON-MOI et celle de l'être indéterminé ; le second moment s'élève à la conception des idées abolues du vrai, du beau et du bien, qui sont indépendantes du MOI et de la nature extérieure. Le troisième moment rattache ces idées à la source d'où elles émanent, au fond qui les soutient, à l'être substantiel et infini dont la raison conçoit l'existence, mais dont elle s'interdit de sonder la nature. Lorsqu'après avoir conçu une vérité comme idée, vous concevez qu'elle existe, vous la rattachez ainsi à la substance éternelle ; celui qui conçoit la vérité conçoit donc la substance, qu'il le sache ou qu'il l'ignore. Dans le point de vue actuel de l'esprit humain, par la force de l'abstraction nous pouvons séparer l'idée et l'être ; mais, dans le point de vue primitif, l'idée et l'être ne sont pas désunis. Pour savoir si quelqu'un croit en Dieu, je lui demanderai s'il croit à la vérité. D'où il suit qu'il n'y a point d'athée, que la théologie naturelle n'est que l'ontologie, et que l'ontologie elle-même est donnée dans la psychologie. La vraie religion n'est que ce mot ajouté à l'idée de la vérité : *elle est*.

C'est en rattachant ainsi toutes les vérités à l'être substantiel, qu'on arrive à découvrir sa bonté, sa justice, et enfin tous ses attributs moraux. Prenons pour exemple l'attribut de rémunérateur.

Pour démontrer l'immortalité de l'âme, on s'est principalement arrêté à l'argument suivant : la mort est une dissolution de parties; or, l'âme est une substance simple et indivisible : donc l'âme ne peut périr. Cet argument n'est pas sans valeur; car nous devons distinguer la vie de l'existence : la vie ; c'est le phénomène qui passe ; l'existence, c'est la substance qui ne passe pas; rien de ce qui est véritablement ne peut passer. Mais l'immortalité de l'âme peut se démontrer encore de la manière suivante : il y a une vérité morale qui nous enseigne que la vertu mérite le bonheur comme récompense, et que le crime mérite le malheur comme châtiment ; cette vérité est absolue ; elle égale en évidence cette autre vérité : le crime n'est pas la vertu. Dans ce monde, la liberté se voit sans cesse combattue par la causalité extérieure; le bonheur est en contradiction avec la vertu. Ce désaccord est nécessaire : la vertu n'existe qu'à la condition du sacrifice. Il n'y aurait qu'un moyen de détruire le mal physique : ce serait de détruire la vertu. La souffrance a sa raison dans la moralité de la résignation et du courage. Mais si tout cela est vrai, il est vrai aussi que l'harmonie entre le bonheur et la vertu doit se rétablir un jour. Cette vérité morale absolue, indépendante de l'esprit humain qui la conçoit, ne peut pas être indépendante de l'être infini : toute idée absolue est rapportée par nous à la substance éternelle. Nous ne dirons

donc pas que cette vérité s'impose à Dieu, mais qu'elle réside en Dieu, que Dieu en est le fond et la substance; et c'est ainsi que nous arrivons à l'idée de Dieu rémunérateur et vengeur. Cette idée est le terme le plus élevé de toute religion. Ainsi la religion est le sommet et non la base de la morale. La vie intellectuelle passe par ces trois phases différentes : 1° idée de l'agréable ou du contingent; 2° idée de l'absolu en morale; 3° idée absolue rattachée à l'être qui la soutient. Ces trois phases peuvent se formuler ainsi : 1° plaisir; 2° moralité et devoir; 3° espérance. Le devoir ne dérive pas de l'espérance, c'est l'espérance qui dérive du devoir. Sur la foi du principe de mérite ou de démérite, l'homme peut espérer une vie de bonheur; mais ce n'est pas de cette source que découle son devoir, c'est de l'idée absolue du bien moral.

Ainsi, nous avons résolu, pour l'idée du bien en particulier, la question dont nous avions déjà présenté la solution pour l'idée du vrai en général et pour l'idée du beau. Au-dessus du MOI et de la nature physique, l'homme conçoit des idées absolues, indépendantes de l'un et de l'autre. Mais, sous le contingent, l'homme aperçoit déjà l'être d'une manière confuse; il ne peut pas ne pas l'apercevoir sous les idées absolues : tout est de l'être, car l'être est tout. C'est là le secret de l'unité fondamentale de la conscience humaine. L'idée du bien est donc

semblable à l'idée du beau, à l'idée du vrai, qui les comprend l'une et l'autre; elles sont la manifestation, pour ainsi dire, visible de l'invisible unité, de cet être que nous ne pouvons contempler face à face, mais dont nous concevons l'existence, de la substance première et dernière, universelle et éternelle, en un seul mot, de l'infini.

Nous avons fourni la carrière que nous nous étions proposé de parcourir. Les écoles du dernier siècle, en possession de la véritable méthode philosophique ou de l'analyse de la pensée, nous paraissaient n'avoir pas tiré de cette mine féconde tous les trésors qu'elle contient. Nous y avons découvert les idées absolues du vrai, du beau et du bien; nous avons décrit ces idées telles qu'elles se trouvent dans l'intelligence humaine développée, et ce n'est qu'après avoir sondé l'état actuel de l'esprit humain que nous nous sommes hasardés à la découverte de l'état primitif. Nous nous sommes mis, encore sous ce point de vue, en contradiction avec les écoles du dix-huitième siècle, qui débutaient par imaginer à leur gré un état primitif de l'intelligence, et arrivaient, d'hypothèse en hypothèse, jusqu'à l'état actuel qu'elles faisaient plier sous leur système fictif de l'origine des idées. En constatant d'abord l'état présent de l'esprit humain, nous nous sommes établis sur un terrain solide, accessible à l'observation, et en examinant ce que cet état présuppose avant lui, nous avons pris

la voie la plus sûre pour arriver à l'état primitif. Nous avons donc traité des caractères actuels de nos idées, avant d'aborder la question de leur origine et de leur formation. Nous avons vu qu'il y a dans l'esprit humain, au moment où il peut s'observer lui-même, l'idée du vrai, du beau et du bien ; que ces trois idées sont marquées des caractères de nécessité et d'universalité, c'est-à-dire, qu'elles nous imposent une croyance que nous ne pouvons pas rejeter, et qu'elles nous paraissent s'appliquer, non à tel ou tel cas particulier, mais à tous les cas possibles. Nous avons montré que la croyance nécessaire dans laquelle le MOI s'apparaît à lui-même comme enchaîné sous le joug de la vérité, et qui, en conséquence, est un phénomène réfléchi, présuppose un phénomène spontané, irréfléchi, impersonnel, exempt de tout caractère subjectif, et nous avons donné à ce phénomène le nom d'aperception pure. Nous avons fait voir que l'idée absolue, avant de se manifester à nous comme un type universel, nous avait été révélée dans un fait particulier, et que cette vue concrète s'était sous-divisée aussi en deux momens : le moment réfléchi ou la croyance nécessaire, et le moment spontané ou l'aperception pure. Ainsi, la croyance nécessaire a été précédée d'une intuition pure, et l'idée universelle a succédé à l'idée particulière. En conséquence, l'état primitif est double : il contient une idée d'abord pure et ensuite né-

cessaire du vrai, du beau et du bien, engagés dans telle ou telle circonstance particulière. L'état définitif ou actuel est également double : il renferme une idée pure d'abord, et ultérieurement nécessaire du vrai, du beau et du bien, dégagés de tout fait relatif et particulier. Il nous restait à indiquer comment se franchit le passage de l'état primitif à l'état ultérieur, et nous avons fait voir que c'est à l'aide d'une opération intellectuelle, que nous avons appelée abstraction immédiate. Ainsi, les idées absolues ont leur origine dans une idée particulière et concrète, et leur formation, s'accomplit par l'abstraction. Nous ne nous sommes pas contenté de donner une énumération aussi complète qu'il nous a été possible, des idées actuelles de l'esprit humain, et de remonter pas à pas et avec précaution jusqu'à leur première origine. Nous avons essayé d'en trouver le fondement, et nous avons montré comment elles s'appuient sur la substance universelle dont elles composent la seule manifestation accessible à l'intelligence de l'homme. Nous avions dit au commencement que les idées nécessaires reconnues par les philosophes, et dont l'illustre Kant avait dressé la liste sous le nom de catégories, pouvaient se réduire à l'idée de causalité et à l'idée de substance, et que cette dernière comprenait dans son sein l'idée du vrai, du beau et du bien. Nous avons justifié cette thèse en examinant ces trois idées absolues, et en montrant qu'elles se

rattachent à la substance, comme la forme au fond, comme la qualité au sujet. Nous pouvons donc répéter, en terminant, que l'origine des idées absolues est un fait particulier dans lequel est aperçu simultanément le MOI et le NON-MOI, et qui contient, sous ces deux principes finis, une vue indécise encore de l'être infini ou de la substance; que plus tard la substance se manifeste sous trois formes absolues : le vrai, le beau et le bien; que ces trois formes sont d'abord enveloppées dans un fait concret et particulier; mais que peu à peu elles se développent et arrivent à un état d'universalité qui les rapproche de plus en plus de la substance infinie d'où elles viennent et où elles retournent. Ainsi, dès la première de nos pensées, nous sommes déjà en rapport avec l'être universel, mais d'une manière si confuse et si vague, que le monde phénoménal, le MOI et le NON-MOI, nous préoccupent et nous absorbent; l'être nous apparaît bientôt avec plus de netteté sous les formes absolues du vrai, du beau et du bien; mais longtemps l'humanité se contente des formes, et ne pénètre pas jusqu'au fond qui les soutient; enfin ce dernier progrès s'accomplit, et la vie intellectuelle est complète.

FIN

532046

front board rehitched

R/1993 by P. Halford.

